FRANCIS E. PETERS

TERMENII FILOZOFIEI GRECEȘTI


HUMANITAS

FRANCIS E. PETERS

TERMENII FILOZOFIEI GRECEȘTI

Traducere de
DRAGAN STOIANOVICI

Ediția a II-a revăzută



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

FRANCIS E. PETERS
GREEK PHILOSOPHICAL TERMS

ISBN 973-28-0750-4

Prefață

Gloria și blestemul filozofiei grecești țin de faptul că ea este lipsită de trecut. Neavînd la îndemînă altceva decît vorbirea comună și potențialul elastic al limbii grecești, filozofii eleni nu numai că au formulat o problematică în tiparele căreia aveau să-și toarne propriile lor reflecții toți gînditorii de mai tîrziu, ci au inventat totodată o complexă și sofisticată terminologie ca vehicul pentru gîndurile lor. Peste termenii și peste conceptele folosite de ei s-a depus apoi, timp de un mileniu și jumătate, o crustă de conotații pe care, oricît ne-am osteni, n-o mai putem îndepărta cu totul. Filozoful sau teologul din zilele noastre pot încerca să regîndească conceptul, dar rostirea le va fi potrivnică: partea de sediment pe care gînditorul s-a străduit s-o îndepărteze va fi pusă la loc de către cititor. „Suflet“ și „Zeu“ rămîn masiv încărcate de sedimentul îndelungatei lor istorii.

Printr-o ironie întîlnită și aiurea, noi proiectăm viitorul *lor* filozofic asupra trecutului nostru grecesc într-o multitudine de moduri. Avem experiența unui Platon whiteheadean și nietzschean, a unui Aristotel tomist și hegelian și chiar a unui Diogene existențialist. Așa cum au născocit atîtea alte lucruri, grecii au inventat și acest sofism istoric particular. E clar că stoicii îl citeau pe Heraclit prin lentila propriei lor viziuni filozofice și că neoplatonicienii îl citeau pe Platon prin prisma lui Plotin.

Este o necesitate evidentă să încercăm a ne apropia de greci printr-o mai mare fidelitate față de limbajul lor. Cred că lucrul acesta nu poate fi realizat în chip optim pe calea

obişnuitei abordări cronologice şi istorice, care, în pofida împărţirilor în „şcoli“ şi „succesiuni“, nu duce la limpezirea, ci mai degrabă la încîlcirea firului evoluţiilor pe care le-am putea altminteri desluşi în filozofia antică. El poate fi realizat, în schimb, din perspectiva problematică pe care o dă în vileag tratarea succesivă a unora din conceptele de bază. Aceasta se poate face în mai multe moduri şi în proporţii diferite; metoda şi scara de lucru adoptate în lucrarea de faţă răspund cel mai bine nevoilor unui „cercetător intermediar“ al domeniului, nu celor ale unui începător care ia primul său contact cu filozofia greacă şi căruia i-ar fi mai de folos o istorie a filozofiei antice plus, eventual, un dicţionar al termenilor de bază, şi nici celor ale cercetătorului de profesie, care ar avea nevoie de o tratare mai amplă şi totodată mai nuanţată.

Cum despre acest „cercetător intermediar“ se poate presupune că e într-o oarecare măsură familiarizat cu materialul, am socotit nimerit ca în locul echivalentelor să folosim mai peste tot o terminologie transliterată direct din limba greacă, într-un modest efort de uşurare a bagajului istoric. De jargon e mai uşor să te lecuieşti decît de idei preconcepute şi tocmai această speranţă ne-a făcut să scriem *stoicheion* pentru element şi *physis* pentru natură. La sfîrşitul cărţii cititorul va găsi şi un indice complet, cu trimiteri la toţi termenii greceşti relevanţi.

Prezentarea care urmează desprinde, aşadar, un număr de copaci din pădurea care cîteodată ameninţă să ne covîrşească pe toţi, încercînd să urmărească în ce mod se dezvoltă fiecare din ei de la ghindă pînă la stejarul matur. Ea încearcă de asemenea — dacă mi-e îngăduit să mai zăbovesc puţin în această metaforă — să dea în vileag cîte ceva din împletitura rădăcinilor. Fiecare articol cuprinde ample trimiteri la altele, iar ansamblul acestor referinţe creează în jurul fiecărui termen un context filozofic destul de complet. Fiecare articol oferă o cantitate de informaţie, dar semnificaţia trebuie căutată în complexele mai largi. În fine, fiecare articol a fost conceput în aşa fel încît să fie citit împreună cu textele filozofilor înşişi şi, în acest scop, la fiecare pas al drumului se fac numeroase trimiteri la asemenea texte. Acestea reprezintă elementele finale

în construcţia unui context fecund, în care istoria anterioară a conceptului aduce lumină în textul filozofic, în timp ce textul sporeşte înţelegerea termenului.

În cazul lui Platon şi Aristotel, cititorul are la îndemînă atît originalele, cît şi traducerile. Pentru filozofii anteriori lor şi pentru cei ulteriori, următoarele lucrări cuprind, cu foarte puţine excepţii, toate textele la care facem trimiteri:

Presocraticii

H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ediţiile 5–7, publicate de W. Kranz, 3 vol., Berlin, 1934–1954 (în text, abrevierea Diels).

K. FREEMAN, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford, 1948; o traducere a fragmentelor din Diels.

G. S. KIRK şi J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957; texte şi traduceri ale unor fragmente din presocratici.

Postaristotelicii

J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903–1924 (în text, abrevierea *SVF*).

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy: A Collection of Texts*, vol. III, Leiden, 1964. O excelentă selecţie de texte, fără traduceri, din filozofia postaristotelică.

Următorii autori sînt de asemenea frecvent citaţi:

AËTIOS, *Placita*, editat de H. Diels in *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879 (în text, abrevierea Aëtios).

DIOGENES LAERTIOS, *Lives of the Eminent Philosophers*, ed. şi trad. R. D. Hicks, Loeb Classical Library, Londra, 1925 (în text, abrevierea D.L.)

PHILO, *Works*, ed. şi trad. F. H. Colson ş.a., 10 vol., Loeb Classical Library, Londra, 1929 pînă la data lucrării de faţă.

PLOTINUS, *Enneades*, ed. E. Bréhier, 6 vol., Paris, 1924–1938; trad. S. MacKenna, ed. a 2-a, Londra, 1956.

Notă preliminară

Limbajul și filozofia

Limbajul le-a dat de gîndit filozofilor încă de la începuturi. Sculptorul poate, la supărare, să-și afurisească piatra, iar pictorul culorile, dar nici unul din ei nu s-ar gîndi să se despartă de ele. Filozoful, în schimb, trăiește mereu cu spectrul infidelității, temîndu-se ba de metaforă, ba de tautologie, sau lăsîndu-se cîteodată pradă disperării extreme, spaimei că, poate, are de-a face cu *nomina tantum*. De astfel de maladii grecii sufereau doar ocazional și în forme benigne; în plus, ei au fost cruțați de umilința ultimă a dezertării în matematică, deși au cochetat cu aceasta mult și stăruitor. Au avut încredere în nume și au fost atît de siguri de ei înșiși încît au putut chiar să-și permită să se joace cu ele. Iar cînd au ajuns să născocească nume pentru lucrurile noi și stranii plăsmuite de ei înșiși, au făcut-o cu aplomb și deopotrivă cu inventivitate.

Limbajul prefilozofic fusese modelat de vorbirea curentă și de intuițiile mai transcendente ale religiei și mitologiei. Prima era, firește, marcată de predilecția pentru lucruri; în ea se acumula însă, totodată, o rezervă de termeni mai mult sau mai puțin abstracți, alimentată de sensibilitățile morale ale tradiției epice. *Dike, time, arete*, deși evaluabile în termeni pur materiali, erau deja disponibile ca termeni abstracți, și filozofii primei generații, care subscriau încă la majoritatea convențiilor poetice, s-au folosit din plin de acest vocabular epic. În rest, erau lucrurile: aurul, carele, suflarea (*psyche*), sulițele și duhul (*thymos*), toate obiecte materiale și toate susceptibile de localizare destul de precisă.

Mai era însă în joc un alt factor. Năzuința spre înțelegere nu a început cu Thales, așa cum logica n-a început cu Aristotel. Toți oamenii primitivi caută să se apropie de aspectele mai numinoase ale mediului lor de viață pe calea ritualului și a mitului, iar versiunea greacă a mitului a fost o încercare deosebit de bogată și de imaginativă de a organiza și explica într-un mod coerent nivelurile superioare ale realității. Mitul este, între altele, explicație și, oricare ar fi dimensiunile conținutului său moralizator, elementul didactic nu lipsește niciodată cu totul.

Mitul a fost precursorul imediat al filozofiei, căreia i-a furnizat nu doar anumite conceptualizări embrionare, ci și deslușiri privitoare la întocmirea lumii. El presupune deja o ordine a universului, ceea ce filozofii ar numi un *kosmos*, dar o întemeiază în principal pe relațiile genealogice dintre zei, a căror structură de familie, derivată din paradigme umane, păstra și totodată explica ordinea proprie realității pămîntești. În mit era prezentă și ideea a ceea ce mai tîrziu avea să fie numit cauzalitate, deși în forma ei mitologică i s-ar potrivi mai bine denumirea de principiu al responsabilității, dat fiind că atît ea, cît și structurile de ordine se bazează pe principiul caracteristic-mitologic al antropomorfismului. Divinul (*theion*) fusese personalizat de mit într-un zeu (*theos*), putînd fi astfel legat de fenomene, sistematizat și ținut *răspunzător* pentru ele.

Cei dintîi filozofi, deși înfăptuitori ai unei opere revoluționare, erau totuși îndatorați viziunii mitologice despre lume. În cele din urmă bazele antropomorfice pe care era clădită această viziune aveau să fie atacate, dar efectele atacului n-au fost la început dramatice, deoarece hilozoismul neîngrădit al acestor gînditori timpurii le permitea să explice acțiunea și reacțiunea invocînd viața și mișcarea inerente în chip firesc lucrurilor materiale. După ce însă Parmenide avea să respingă premisa hilozoistă, zeul personalizat din mitologie reapare — desigur, nu sub înfățișarea lui homerică mai puțin cizelată, ci ca un artist care plăsmuiește sau ca un gînditor care pune în mișcare, ambii neîndoielnic personalizați, dar lipsiți de aspect fizic și voință.

Astfel, la capătul filozofic-detestatului regres la infinit se păstrase ceea ce poate fi în chip legitim identificat drept zeul mitologilor. Ceea ce au făcut, de fapt, filozofii a fost să revendice în exclusivitate întreg spațiul intermediar al cauzalității secundare. Mitul a fost alungat din aceste regiuni, iar cauzalitatea a luat locul responsabilității. Înainte însă ca această schimbare să se fi înfăptuit, sau poate mai degrabă în cursul înfăptuirii ei, a trebuit să fie plămădită o nouă formă a discursului și un limbaj nou care s-o exprime. Dacă într-adevăr Thales a spus că apa este *arche* a tuturor lucrurilor (Aristotel, *Meta.* 983b), nu trebuie să ne mire atît faptul că în locul lui Zeus a fost pusă apa (mitologii îl personificaseră deja pe Okeanos pentru a servi aceluiași scop genetic), cît uzurparea de către *arche* a locului ocupat de acel *pater* al mitologilor. Thales (ori poate Anaximandru) era în căutarea unui punct de plecare diferit de cel mitologic comun al tatălui și pentru a exprima noul concept a ales un termen, *arche*, deja destul de uzitat. Sensurile vechi ale lui *arche* au continuat să fie folosite, dar limbajului îi fusese adăugată o dimensiune radical nouă.

Ce au făcut filozofii cu limbajul? La început n-au făcut nimic, pentru că — lucru, probabil, salutar — nu știau că sînt filozofi și, ca atare, continuau să utilizeze cuvintele în accepțiunea lor comună care, în fapt, tindea să le păstreze sensurile mai degrabă concrete, individualizate: caldul și binele erau deopotrivă un fel de *lucruri*. Marile schimbări terminologice introduse de filozofi — și aici observarea uzului lingvistic sugerează că ele au avut loc doar gradual — au fost legate de „descoperirea" necorporalității și a predicației universale sau, pentru a ne exprima mai de-a dreptul, de înțelegerea faptului că există lucruri și lucruri. Dimensiunile acestui nou strat al realității, care nu era legat de obiecte în sensul obișnuit al cuvîntului și care putea fi generalizat, au ajuns să fie înțelese doar treptat, iar obstinata concretitudine a limbajului, consacrată de o tradiție epică ce se scălda în materialitate, n-a dispărut niciodată cu totul. Cele mai evidente consecințe ale ei se recunosc, probabil, în deprinderea persistentă a grecilor de a filozofa prin metafore. Întocmai cum geometrul putea să ofere o

demonstrație „prin construcție“, filozoful era întru totul mulțumit să substituie analizei metafora.

Limbajul a început să se schimbe. Cuvinte prefilozofice importante precum *eros* și *chronos* (ambele mai demult însușite de mit și utilizate pentru propriile lui scopuri), *eidos*, *physis* şi deja menționatul *arche* au dezvoltat noi conotații, în timp ce alte cuvinte vechi, ca *hyle* și *stoicheion*, au fost confiscate pentru scopuri radical noi. Concretul a început să facă loc abstractului, așa cum *poion*, „un astfel de lucru“, face loc lui *poiotes*, „calitate“ (în *Theait.* 182a, Platon se scuză că folosește acest cuvînt bizar*). Într-adevăr, această tendință evoluează pînă în punctul unde doar numele (Callias, Socrate) vor fi utilizate pentru a denota individualul, ori pînă la expresii specific aristotelice precum „acest ceva-sau-altul ca atare“ sau intraductibilul *to ti en einai*. Valențele combinatorii ale limbajului încep să fie solicitate pentru a descrie noile complexități (*hypostasis*, *hypokeimenon*, *symbebekos*, *entelecheia*) și apare un adevărat tezaur de termeni abstracți meniți a servi la identificarea proceselor proaspăt izolate (*apodeixis*, *synagoge*, *phronesis*, *genesis*, *kinesis*, *aisthesis*, *noesis*).

Toate aceste rafinări și noi plăsmuiri verbale au dus, cu timpul, la cristalizarea unui sofisticat vocabular tehnic ce păstra puține asemănări cu vorbirea comună. Au început să intre în joc și considerente literare. Un pamflet stoic adresat unui auditoriu larg făcea, de bună seamă, mai multe concesii de vocabular omului de rînd decît un comentariu de Simplicius, dar poate că impresia de popularitate era potențată la cel dintîi de transferul unor termeni tehnici în vorbirea curentă. Platon a depus oarecare osteneală întru diversificarea terminologiei pe care o folosea, urmărind, pare-se, în mod deliberat, să contracareze tendința de osificare a termenilor tehnici, iar dialogul platonician cu dominanță socratică mai vrea încă să sugereze că doi cetățeni cît de cît cultivați se pot așeza să discute despre astfel de chestiuni. Dacă lucrurile stau într-ade-

* Redat în versiunea românească a dialogului prin „ceitate“. — *N. trad.*

văr aşa sau este vorba doar de retorică literară, nu putem ști. La Aristotel însă, nu e vizibilă nici o premisă de acest fel, el punînd accentul pe un vocabular tehnic standardizat. O dată cu Aristotel, profesionismul prezent implicit în întemeierea Academiei ajunge, în ce privește limbajul, la deplina maturitate.

Limbajul filozofic a devenit într-adevăr tehnic, chiar dacă standardizarea a fost, şi rămîne, un vis neîmplinit. Dată fiind puternica orientare a tradiției filozofice spre închegarea de școli, a existat un anumit grad de consecvență înăuntrul şcolii platoniciene, să zicem, sau al celei peripatetice. Dar pînă și aici tendinţa postaristotelică generală spre sincretism a tulburat întrucîtva apele conceptuale: felul cum foloseşte Plotin conceptul de *eidos* datorează, de bună seamă, cîte ceva lui Platon, lui Aristotel şi stoicilor, fără să reiasă însă clar faptul sau amploarea împrumutului.

Se poate discuta în contradictoriu pe tema efectelor benefice sau, dimpotrivă, păgubitoare ale acestei virtuozităţi terminologice. Este însă clar că fabricînd monedă nouă pentru un nou mod de a vedea realitatea, grecii au fost transportaţi chiar de aceste noi piese conceptuale și lingvistice într-o lume mult îndepărtată de cea materială în care ne mişcăm. Majoritatea filozofilor împărtăşeau convingerea că această lume de făpturi concrete, distincte e un loc mult prea lipsit de ordine și că „nu există știință a individualului". Nu la fel stăteau însă lucrurile cu recent izolații termeni universali care, asemeni zeilor din de acum discreditata mitologie, puteau fi manipulați și, odată investiți cu un grad de realitate, puteau fi asamblați într-o lume a ordinii și stabilității. *Eidos* la Platon şi *kategoria* la Aristotel sînt, fiecare în felul său, contribuția supremă a grecilor la limbaj, iar *kosmos noetos* al lui Proclos este neîndoielnic cel mai baroc monument al său: un univers în care fiecărui concept îi corespunde un termen universal potrivit, ansamblul fiind dispus într-o ordine ierarhică ce excelează prin precizie matematică şi frumusețe.

a

adiáphoron: nediferit, stare indiferentă sau neutră din punct de vedere moral

1. Scopul omului fiind, potrivit celor mai vechi formule stoice, de a trăi în armonie cu natura (vezi *nomos* 2), binele va consta în acele lucruri care sînt folositoare sau au o anumită valoare în raport cu acest fel de viață, pe cînd răul rezidă în lucrurile ce n-au o asemenea contribuție (D.L. VII, 94, 105). Între aceste două clase de acte folositoare sau dăunătoare în mod absolut (dreptate, prudență, cumpătare etc., pe de o parte, nedreptate, lașitate, necumpătare, pe de alta) există un alt grup de lucruri precum viața, sănătatea și plăcerea, care sînt caracterizate drept moralmente indiferente (*adiaphora*) pentru că nu au o legătură directă cu scopul omului (D.L. VII, 101–103). Ele însă favorizează sau defavorizează în mod indirect acest scop, fiind, de aceea, la rîndul lor, subîmpărțite (D.L. VII, 105–106) în acte preferabile (*proegmena*), acte ce trebuie evitate (*apoproegmena*) și acte absolut indiferente; cele din prima categorie reprezintă ceea ce eticienii romani numesc îndatoriri (*officia*), definite drept acele acte pentru săvîrșirea cărora se poate da o justificare plauzibilă (*eulogos, probabilis*) (Cicero, *De fin.* III, 17, 58).

2. Aceste din urmă distincții au prilejuit ample controverse atît în cadrul școlii stoice, cît și în cadrul Academiei. Nimeni nu contesta că avem obligația morală de a alege binele; disputa se purta în jurul implicațiilor morale ale împărțirii actelor numite *adiaphora* în justificabile și nejustificabile. Anumiți rigoriști morali ca Ariston din Chios și

scepticul Pyrrhon negau că s-ar putea atribui vreo valoare morală acestor activități plauzibil justificabile taxate drept „îndatoriri“ (*kathekonta*) (Cicero, *De fin.* IV,25,68). În plus, atacurile scepticilor la adresa certitudinii epistemologice s-au repercutat inevitabil în sfera morală, și vedem cum cele două piscuri ale Noii Academii sceptice, Arcesilau și Carneade, avansează teoria că, odată certitudinea subminată, actul moral nu poate fi decît cel pentru care se poate da o justificare plauzibilă. Arcesilau caracterizează *kathekonta*, ajunse acum în poziția centrală, aplicînd un criteriu intelectual (plauzibilitatea rațională, *eulogon*; Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 158), în timp ce Carneade apelează la un criteriu experimental (plauzibilul practic, *pithanon; idem, Pyrrh.* I, 227–229).

3. Faptul că aceste atitudini, asociate, în cazul lui Carneade, cu o critică tăioasă a epistemologiei stoice, au avut efecte asupra gîndirii etice a școlii rezultă limpede din accentul pus pe alegerea corectă a *kathekonta*, considerată a reprezenta problema centrală a vieții morale (Stobaios, *Ecl.* II, 76), ca și din abandonarea tezei mai vechi a lui Zenon că virtutea singură (în acest context, viața conformă naturii) ar fi suficientă pentru fericirea omului și admiterea nevoii unor satisfacții rezultate dintr-o alegere corectă a *kathekonta* (D.L. VII, 128).

aḗr, aer

1. Pentru Anaximene, *apeiron*-ul lui Anaximandru și principiul (*arche*) tuturor lucrurilor este aerul (Aristotel, *Meta.* 984a; Simplicius, *In Phys.* 24, 26), probabil datorită legăturii sale cu respirația și viața (cf. *pneuma*). Ca și majoritatea celorlalte *archai* presocratice, aerul era divin (*theion*), Cicero, *De nat. deor.* I, 10, 26. Cel ce a popularizat mai tîrziu *aer*-ul a fost Diogenes din Apollonia, care făcea din el substanța atît a sufletului (*psyche*), cît și a intelectului (*nous*), frg. 4, 5, afinitate parodiată de Aristofan în *Norii*, 227 și urm.; ceea ce ne izbește în concepția lui Diogenes este, de bună seamă, asocierea unei activități intenționale cu al său *aer-nous* (vezi *telos*).

2. Asocierea *aer-pneuma-psyche-zoe-theion* a rămas constantă. Natura aeriană a sufletului este pusă în discuție în

Phaidon 69e–70a; Cebes o privește cu neliniște, dar, dintr-un alt punct de vedere, ea sugera un fel de nemurire impersonală: cînd corpul se destramă, *psyche* ar putea fi reabsorbită în partea cea mai pură a *aer*-ului, adică în *aither* (vezi), nedeosebit încă drept un al cincilea element (vezi Euripide, *Helena* 1014–1016; *Rugătoarele* 533–534). Cum corpurile cerești (*ouranioi*) sălășluiesc în *aither*, o altă posibilitate era ca sufletul să fie absorbit în aștri (vezi Aristofan, *Pacea* 832). Această credință a fost încorporată pitagorismului tîrziu, unde însă *aither*-ul este rezervat lumii supralunare; *daimones* și eroii populau *aer*-ul dintre Lună și Pămînt, D. L. VIII, 32: cf. Philon, *De gigant.* 2 și 3, unde de acum *daimones* sînt îngeri, și, drept urmare, identificarea, în *De somn.* I, 134–135, a *aer*-ului cu Scara lui Iacov (*Facerea* 28, 12–13); vezi *kenon.*

agathón: lucru bun, binele, un principiu suprem, *summum bonum*

1. Poate ca dovadă a moștenirii sale socratice, Platon rezervă în ierarhia sa un loc central uneia din *eide*-le etice: în *Republica* (vezi 504e–509e) forma Binelui stă în centrul statului platonician, iar datoria de căpetenie a filozofilor este să o contemple (*ibid.* 540a) (pentru problemele pe care le ridică în această fază transcendența ei, vezi *hyperousia*). *Agathon* este, de asemenea, capătul procesului dialectic (*dialektike*, vezi). Abordarea de către Platon, în dialogurile mai tîrzii, a condițiilor *kosmos*-ului *aisthetos* se reflectă în considerațiile sale generale despre Bine din *Philebos*; sînt examinate aici pretențiile rivale ale plăcerii (*hedone*) și înțelepciunii (*phronesis*) la demnitatea de bine suprem, iar în încheiere este examinată „viața mixtă“ (vezi *hedone* și rezultatul combinat al acțiunii lui *nous* și *ananke* în *Timaios*), caracterizată drept un amestec de plăcere și înțelepciune (59–64a). Notabilă este aici nu numai amestecarea *eide*-lor în această viață, ci, tot așa, prezența măsurii și proporției (64a–66a) și — ceea ce e mai important pentru teismul tot mai apăsat al lui Platon — emergența progresivă a unei cauze transcendente, inteligente a binelui din univers (vezi *ibid.* 26e–31b și *theos, nous*).

2. Aristotel formulează critici la adresa teoriei platoniciene a Binelui (vezi *Eth. Nich.* 1096a–1097), dar e clar că are în vedere teoria lui *eidos-agathon* din *Republica* (vezi *ibid.* 1095a și *Eth. Eud.* I, 1217b). El acceptă totuși (*Eth. Nich.* I, 1094a) o definiție platoniciană a binelui ca fiind „cel spre care aspiră toate“; pentru Aristotel, aceasta este fericirea (*eudaimonia*) (*ibid.* I, 1097a–b), definită drept activitate (*praxis*) conformă cu virtutea (*arete*), *ibid.* I, 1100b; iar virtutea supremă este *theoria*, contemplația de dragul ei înseși *ibid.* X, 1177a–b (pentru tipul suprem de *theoria*, așadar pentru Binele cosmic, cf. *telos*). Epicurienii revin la punctul de vedere repudiat de Socrate (*Gorg.* 495c–499b), Platon (*Phil.* 55b–c) și Aristotel (*Eth. Nich.* VII, 1153b–1154a), și anume că plăcerea (*hedone*) este binele suprem (D.L. X, 129). În Școala stoică binele era identificat cu ceea ce e folositor (D.L. VII, 9 și 101–103).

3. „Teologia“ plotiniană a Binelui se află expusă în *Enn.* VI, 15–42, cuprinzînd (25) o descriere a ierarhiei bunurilor ce culminează cu Principiul Suprem; Unul (*hen*), identificat de Plotin cu Binele, reprezintă unificarea finală a filoanelor socratic și parmenidean în tradiția platoniciană.

agénētos: (univers) nenăscut, necreat

În *De coelo* I, 279b, Aristotel spune că toți predecesorii săi au gîndit despre *kosmos* că are un început. Dintre ei ar trebui, pesemne, exclus Xenofan, pe baza unei lecturi interpretative a fragmentelor 14 și 26, după cum trebuie exceptată în mod sigur — așa cum face explicit Aristotel în *Meta.* 986b — întreaga Școală eleată, coborîtoare din Parmenide, întrucît ea a alungat *genesis* din tărîmul Ființei (vezi *on*). În *Tim.* 28b Platon spune clar despre *kosmos* că este supus lui *genesis*. Aristotel, care la început susținuse aceeași poziție (*De phil.* fr. 18), o ia în sensul că universul ar avea un început în timp și o critică în mod sever (*De coelo* I, 279b). Pasajul admitea însă, după cum își dă seama Aristotel însuși (*loc. cit.*), și o altă interpretare, avansată de Xenocrate (vezi Plutarh, *De an. proc.* 1013a) și adoptată de majoritatea platonicienilor mai tîrzii, potrivit căreia *genesis* înseamnă aici „într-o perpetuă stare de

schimbare" (vezi *on*). Aceeași interpretare, adaptată teoriilor lui emanatiste, se regăsește la Plotin (vezi *Enn.* II, 9, 2). Aristotel formulează în mod neechivoc convingerea că universul este deopotrivă necreat (*agenetos*) și incoruptibil (*aphthartos*). Aceasta devine poziția de bază, dar Philon, din pricina viziunii biblice din *Facerea*, este, firește, nevoit s-o ocolească (vezi *De opif.* 2, 7–9).

ágnōstos: necunoscut, incognoscibil

1. Din pricina transcendenței Zeului, apar anumite probleme privitor la posibilitatea ca el să fie obiect al cunoașterii. Un agnosticism simplu este susținut de Protagoras (Diels, fr. 80B4), unde întrebarea este scindată în două: a ști dacă zeii există și a ști care este natura lor; tema necunoașterii (*agnosia*) are de-a face mai specific cu cea de a doua (cu privire la problema existenței zeilor, cf. *theos*).

2. Dată fiind importanța transcendenței în tradiția platoniciană, problema cognoscibilității Zeului deține în ea un loc central; textul platonic crucial privitor la dificultatea de a-l cunoaște pe Zeu e *Tim.* 28c, susținut de remarcile pesimiste din *Parm.* 141e–142a, *Symp.* 211a și îndeosebi *Ep.* VII, 341b–d. După cum se arată în textele citate, problema rezidă în transcendența principiului suprem, „Binele care depășește Ființa" din *Rep.* VI, 509b (vezi *hyperousia*). Dacă însă esența Zeului nu putea fi aprehendată direct, același text și altele similare din Platon sugerează modalități alternative de cunoaștere a Zeului, dezvoltate pe larg în platonismul tîrziu (de ex. Albinus, *Epit.* X, și Maximus din Tyr, VII și XVIII; cf. Proclos, *Elem. theol.* prop. 123). Iată-le pe cele mai importante:

a) prin întoarcere inductivă la sursă (*epagoge*, medievala *via eminentiae*); vezi *Symp.* 209c–211c și comp. Plotin, *Enn.* I, 6.

b) prin analogie (*analogia*); vezi *Rep.* VI, 508a–c și comp. Plotin, *Enn.* VI, 7, 36; dat fiind că a negat orice participare (*methexis*) între Unul și restul realității (*Elem. theol.* prop. 23), lui Plotin îi este închisă *via analogiae*.

c) prin „separare" negație (*aphairesis; via negativa*); vezi prima „ipoteză" din *Parmenide*), pe care platonicienii tîrzii o luau într-un sens foarte neipotetic; comp. Plotin, *Enn.* VI, 7, 32.

d) prin contopire mistică (*ekstasis*); cf. *Symp.* 210e–211a, *Ep. VII*, 340c–d; comp. *Enn.* VI 9, 9–11 și, pentru experiența personală a lui Plotin, Porphyrios, *Vita Plot.* 23; vezi *hen.*

ágrapha dógmata: învățături nescrise

Una din metodele obișnuite pentru a șterge deosebirea dintre ceea ce spune Aristotel despre *eide*-le lui Platon și explicațiile păstrate în dialogurile acestuia este de a prezuma că Aristotel, ca membru al Academiei, a avut acces la materiale nepublicate (nu spusese Platon în *Ep.* VII, 341c, că despre principiile ultime nu va publica niciodată nimic?). La Aristotel există numai două posibile referințe la asemenea materiale; în *De an.* I, 404b el se referă la ceva numit „Despre filozofie", care ar putea fi, eventual, propriul său dialog cu acest titlu, deși comentatori de mai tîrziu au considerat că e vorba de o referire la o prelegere platoniciană (cf. Simplicius, *In De an.* 28, 7–9), și în *Phys.* IV, 209b, unde menționează „învățături nescrise" (*agrapha dogmata*) ale lui Platon. Care erau aceste *agrapha dogmata*? Singura posibilitate identificabilă este o prelegere „Despre Bine" ținută de Platon în fața unui public dezamăgit care venise să-l asculte vorbind despre fericire, dar în loc de asta, i s-au servit matematică, geometrie și astronomie (Aristoxenos, *Harmonicele* II, 30–31); la prelegere au asistat Aristotel și alți membri ai Academiei, făcînd însemnări pe care mai tîrziu le-au publicat (Simplicius, *In Phys.* 151, 453; cf. *arithmos*).

Pentru o problemă înrudită privitoare la Aristotel, cf. *exoterikoi logoi.*

ágraphos nómos: lege nescrisă

Vezi *nomos*

aḯdios: perpetuă dăinuire (*aidios kata chronon*)

Deși distincția terminologică nu e totdeauna păstrată de filozofi, conceptul de „dăinuire perpetuă *în* timp" (*aidios*) este separat și diferit de cel de „etern" (*aionios*), care semnifică ceea ce nu aparține ordinii timpului (*chronos*), ci ordinii eter-

nităţii (*aion*, vezi, şi Plotin, *Enn*. III, 7, 3); „etern“ este folosit neriguros pentru a exprima ambele concepte, de ex. „eternitatea *kosmos*-ului“; de fapt însă, *aidios* se leagă de apariţia sau posibilitatea de apariţie a corupţiei (*phthora*), de aceea conceptul va fi discutat la *aphthartos*; vezi şi *aion, chronos*.

aiṓn: durata vieţii, eternitate

1. În accepţiunea lui cea mai veche şi nefilozofică, *aion* înseamnă durata vieţii; introducerea lui conceptuală în filozofie poate fi constatată la Parmenide, fr. 8, rîndul 5, unde negarea devenirii (*genesis*) la adevărata fiinţă (vezi *on*) duce la corolarul său, negarea distincţiilor temporale „trecut“ şi „viitor“ şi afirmarea totalei simultaneităţi prezente. Melissos interpretează aceasta ca *apeiron*, fără limită, nemărginit în timp (frg. 2, 3, 4, 7), idee deosebită mai tîrziu ca *aidios* (vezi), dăinuire în timp, aceeaşi interpretare găsindu-se şi la Aristotel, *De coelo* I, 279a, unde *aion* cuprinde „întregul timp la infinit [*apeiron*]“.

2. Distincţia fundamentală dintre timp (*chronos*) şi *aion*, prezentă implicit la Parmenide, devine pe deplin explicită la Platon, *Tim*. 37d, unde timpul este creat pentru a servi drept imagine (*eikon*) a stării *eide*-lor, din care Platon, asemeni lui Parmenide, a izgonit orice *genesis*, sau, după cum se exprimă Plotin (*Enn*. III, 7, 4), *aion* este „modul de existenţă“ al Fiinţei. Platon însă, prin intermediul sufletului, introduce în lumea inteligibilă atît *nous* cît şi *kinesis*, ceea ce creează o problemă necunoscută universului static al lui Parmenide. Soluţia se găseşte în discuţia aristotelică despre Primul Mişcător, a cărui „durată de existenţă“ (*aion*) este nesfîrşită (*aidios*), *Meta*. 1072b; este aşa datorită tipului de activitate reprezentat de o *noesis* care se gîndeşte pe sine, numită de Aristotel, în *Eth. Nich*. 1154b, „activitate a imobilităţii“ (*energeia akinesias*). Pe această bază tratează eternitatea atît Plotin, *Enn*. III, 7, 4, cît şi Proclos, *Elem. Theol*., prop. 52; în propoziţia următoare Proclos ipostaziază *aion*-ul ca pe o substanţă separată, probabil ca urmare a unei practici similare din gîndirea religioasă greacă tîrzie. Vezi *chronos*.

aísthēsis: percepție, senzație

1. Percepția ridică nu o singură problemă, ci un complex de probleme. Ea își face intrarea în filozofie în chip destul de modest, ca o încercare a primilor *physikoi* de a explica procesele fiziologice care au loc în cadrul perceperii unui obiect. Au fost elaborate o varietate de soluții, cu precădere în termeni de contact, amestec sau pătrundere a corpurilor antrenate în acest proces. Erau, de bună seamă, și anumite anomalii, ca de exemplu în cazul văzului, unde în aparență contactul lipsește, dar prima criză de amploare a survenit abia atunci cînd au fost deosebite grade ale cunoașterii și cînd percepția senzorială a fost separată de un alt tip de percepție, mai demn de încredere, care n-avea de-a face decît prea puțin sau deloc cu realități sau procese sensibile. *Aisthesis* s-a văzut implicată în îndoielile epistemologice formulate de Heraclit și Parmenide, refuzîndu-i-se orice acces veritabil la adevăr (vezi *aletheia, doxa, episteme*).

2. Curînd aveau să urmeze și alte schimbări. Teoriei corpusculare sau somatice pe care era bazată teoria percepției la *physikoi* au început să-i ia locul teorii ale schimbării ce aveau ca punct de plecare o nouă viziune, dinamică, despre „puterile“ lucrurilor (vezi *dynamis, genesis*). Aristotel, care era un dinamist, a încorporat metafizicii sale analizele elaborate privitor la schimbarea din lucrurile sensibile, și pentru prima dată *aisthesis* a devenit o problemă nu doar fiziologică, ci și filozofică.

3. O a treia schimbare majoră a fost determinată de credința tot mai puternică în natura necorporală a sufletului (*psyche*, vezi), principiul vieții în ființele vii și izvor al activităților lor senzitive. Care era, așadar, raportul general dintre sufletul imaterial și corpul material și care era raportul specific dintre acea parte sau facultate a sufletului cunoscută ca *aisthesis* și acea parte a corpului de care ea se folosea, *organon*-ul ei? Ceea ce odinioară fusese un simplu contact între corpuri se desfăcea acum într-un lanț cauzal ce pornea de la corpul perceput și de la calitățile lui, trecînd printr-un mediu (aceasta în cazul încă nelămurit al văzului), un organ de simț și o facul-

tate senzitivă pînă la suflet și devenind, cel puțin pentru susținătorii imaterialității sufletului, ceva necorporal într-un punct sau altul al procesului.

4. În sfîrșit, începînd de la Parmenide, care a atacat *aisthesis* și a exaltat *episteme* ca singura sursă genuină a adevărului, nu a mai fost posibil ca gîndirea (*noesis*, *phronesis*) să fie tratată doar ca o formă de *aisthesis* cantitativ diferită, ci ca fiind de un tip diferit, astfel încît a început să se acorde o tot mai mare atenție atît facultății, cît și modului de producere a acestui tip superior de percepție (vezi *nous*, *noesis*).

5. Acestea sînt, așadar, cîteva din aspectele complexe ale problematicii puse de *aisthesis*. Principala autoritate antică în materie, Theofrast, al cărui tratat *Despre simțuri* reprezintă sursa de căpetenie a ceea ce cunoaștem despre teoriile Antichității, preferă să abordeze problema din punct de vedere fizic. În primul paragraf al lucrării sale sînt deosebite două tipuri de explicație a modului cum se produce *aisthesis*. Una din școli își sprijină explicația pe asemănarea (*homoion*, vezi), cealaltă pe opoziția (*enantion*) dintre cunoscător și lucrul cunoscut. Primul grup cuprinde — potrivit mărturiei lui Theofrast — pe Parmenide, Empedocle și Platon; cel de-al doilea, pe Anaxagora și Heraclit.

6. Referirea la Parmenide are, firește, în vedere partea a doua a poemului său, „Calea Părerii“ (vezi *on*, *episteme*). Știm că Parmenide nu punea, din punct de vedere epistemologic, mare preț pe *aisthesis* (cf. fr. 7) și nu e deloc clar dacă teoriile avansate în „Calea Părerii“ sînt într-adevăr ale sale. Ceea ce se desprinde însă din rezumatul lui Theofrast (*De sens.* 3–4) este că „Parmenide“ considera că senzația și gîndirea (*phronesis*) sînt identice (orice va fi gîndit altminteri, în mod sigur adevăratul Parmenide n-a susținut niciodată *această* idee) și că cunoașterea se naște din prezența unor opuși (*enantia*) identici cu subiectul și cu obiectul cunoașterii, astfel încît, de pildă, chiar și un cadavru, fiind rece, poate percepe recele.

7. Oricui i-ar fi aparținut în fapt teoria, ea a exercitat o influență notabilă asupra lui Empedocle care avea o teorie destul de elaborată a senzației și care, spre deosebire de Par-

menide, lua în serios simțurile (fr. 3, rîndurile 9–13). Pentru Empedocle lucrurile materiale sînt formate prin amestecuri între cele patru elemente (*stoicheia*, vezi) „care se întrepătrund" (fr. 21, rîndurile 13–14). Fiecare obiect produce continuu emanații (*aporrhoai*, fr. 89) care pătrund prin porii (*poroi*) potriviți lor în organele de simț corespunzătoare și astfel ia naștere senzația (Theofrast, *De sens.* 7; Aristotel, *De gen. et corr.* II, 324b). Nu este însă de-ajuns să existe simetrie între efluviu și por; mai este nevoie ca asemănătorul să vină în contact cu asemănătorul la nivelul substanței: pămîntul îl vedem prin pămînt, focul prin foc (Aristotel, *Meta.* 1000b).

8. Cînd este vorba de gîndire (*phronesis*), Empedocle pare a înainta spre o distincție între ea și senzație, dar încă la nivel cantitativ. Pentru el, ca și pentru atomiști, ea este un tip special de senzație, care se produce în sînge (de unde consecința că inima este sediul gîndirii), acesta fiind pentru Empedocle cel mai desăvîrșit amestec de *stoicheia* (fr. 105; Theofrast, *De sens.* 9).

9. Atomiștii, care reduseseră toate lucrurile la atomi (*atoma*) și vid (*kenon*), reduceau, în consecință, orice senzație la contact (Aristotel, *De sens.* 442a) și o explicau printr-un mecanism derivat în mod neîndoielnic de la Empedocle. Și în concepția lor, corpurile produc emanații, numite acum *eidola* (vezi; cf. Alexandru din Aphrodisia, *De sens.* 56, 12), a căror formă se aseamănă cu cea a lucrurilor din care au emanat. *Eidola* pătrund în cel care simte sau, mai degrabă, pătrund printre atomii acestuia, rezultînd senzația (Aëtios IV, 8, 10).

10. Aceasta putea să fi fost teoria lui Leucip; în mai spinoasa problemă a văzului însă, Democrit pare să fi adăugat anumite rafinări, sugerate tot de Empedocle. Imaginea (*emphasis*) vizuală apare nu în ochiul privitorului, ci se datorează contactului ce are loc în aerul dintre obiect și privitor. Odată formată, *emphasis* se propagă înapoi prin aer și, fiind umedă, este primită de ochiul umed al privitorului (Theofrast, *De sens.* 50; comp. cu Empedocle în Aristotel, *De sens.* 437b–438a). Această explicație este interesantă nu doar pentru că acordă atenție aerului ca mediu al percepției, ci și pentru că arată, vorbind de umezeala lui *emphasis* și a ochiului, că și Democrit

întemeia posibilitatea senzației, ca deosebită de un simplu proces mecanic, pe principiul „asemănătorul cunoaște pe asemănător".

11. Theofrast (*ibid.* 49) observă că atomiștii explică senzația prin ideea de schimbare (*alloiosis*). E greu de crezut că se gîndeau la schimbarea calitativă în sensul pe care avea să-l dea acesteia Aristotel, deoarece era lucru notoriu că atomiștii reduseseră toate *pathe*-le unui lucru la cantitate (vezi *pathos*); este vorba mai degrabă de mișcarea atomilor (*atoma*) care se ciocnesc și care, pătrunzînd în cel ce simte, modifică poziția atomilor din alcătuirea acestuia (comp. Lucretius III, 246–257). Toate senzațiile pot fi explicate prin variatele forme și mișcări ale *atoma* în contact cu cel ce simte (Theofrast, *De sens.* 66); ceea ce simțim drept dulceață, căldură și culoare nu sînt decît impresii subiective (fr. 9; cf. *nomos, pathos*).

12. Empedocle și atomiștii se plasează, așadar, în mod ferm în ceea ce Theofrast numește tradiția conform căreia „asemănătorul-cunoaște-pe asemănător". De această tradiție ține și Diogenes din Apollonia, pentru care *arche* a tuturor lucrurilor era *aer*-ul (vezi), care servește deopotrivă și ca principiu al oricărei cunoașteri (Theofrast, *De sens.* 39). Cunoașterea se produce cînd aerul din afara organismului se amestecă cu cel aflat înăuntru, tipul de cunoaștere fiind determinat atît de puritatea aerului ce pătrunde, cît și de răspîndirea amestecului rezultat. *Phronesis* rezultă, astfel, cînd aerul inhalat este mai pur, iar amestecul sîngelui cu aerul se răspîndește în tot corpul (*ibid.* 44; cf. remarcile satirice ale lui Aristofan, *Norii* 227–233).

13. La începutul tradiției opuse stă Alcmaion din Crotona, discipol timpuriu al pitagorismului, ale cărui opinii le cunoaștem doar dintr-un rezumat neînsoțit de multe dovezi sau detalii (Theofrast, *De sens.* 25–26). El a susținut că asemănătorul se cunoaște prin neasemănător, a considerat creierul drept sediu al lui *psyche* (vezi *kardia*) și, ceea ce e mai important, că există deosebire între *aisthesis* și *phronesis*. Această distincție este cea care-l separă pe om de restul animalelor, întemeind astfel o etică intelectualistă, dînd imboldul către căutarea facultății superioare, imateriale a sufletului, *logistikon*-ul lui Platon și *dianoetike* a lui Aristotel (vezi *psyche*)

și fiind precursoarea rolului eminent acordat *nous*-ului (vezi) în istoria ulterioară a filozofiei grecești. Tot ce știm însă este că Alcmaion a făcut această distincție; nu știm pe ce temeiuri, deși este aproape cert că ea se leagă de bine cunoscuta credință pitagorică într-un suflet nemuritor (vezi *psyche, athanatos, palingenesia*).

14. „Asemănătorul cunoaște pe neasemănător" reapare la Anaxagora, fiind aici sprijinit pe dovezile empirice că senzațiile, în special cele tactile, se bazează pe contrast — de exemplu, simțim frigul din pricina căldurii din noi (Theofrast, *De sens.* 27), teorie perfect concordantă cu doctrina lui Anaxagora că „în toate sînt părți din toate" (vezi *stoicheion*). Tot așa, orice senzație, fiind o schimbare, este însoțită de suferință (*ponos*; comp. *hedone*).

15. În *Theaitetos* (155d–157d) Platon prezintă o teorie a senzației atribuită, pe cît se pare, lui Protagoras sau unui alt relativist heraclitian de factură asemănătoare. Cum însă în continuare teoria nu este repudiată și se împacă cu alte pasaje din dialoguri, nu e neverosimil ca ea să reprezinte și vederile lui Platon însuși despre senzație. Ea atîrnă de sublinierea, făcută în repetate rînduri de Heraclit, că printre *aistheta* singura realitate este schimbarea sau, ca să folosim limbajul unei generații mai rafinate, *aistheta* nu sînt de fapt substanțe, ci calități (vezi *pathos*; Platon spune același lucru în *Tim.* 49b–50, și comp. *stoicheion*); ele sînt puteri (*dynameis*) ce au capacitatea de a afecta (*poiein*) alte lucruri sau de a fi afectate (*paschein*) de ele (*Theait.* 156a). S-ar putea, tot așa, să fie adevărat, după cum au susținut unii din mai vechii gînditori, că *kosmos*-ul nu este altceva decît *kinesis* (*loc. cit.*), dar și aici sînt posibile noi rafinări. Chiar și în această fază (vezi *Theait.* 181c), Platon e capabil să împartă *kinesis* (vezi) generică în alterare (*alloiosis*) și locomoție.

16. Acesta este contextul în care se dezvoltă teoria platoniciană a senzației. Ea își află formularea cea mai generală în *Phil.* 33d–34a și în *Tim.* 64a–d. *Dynamis* proprie agentului acționează asupra corpului pacientului. Dacă partea afectată este una imobilă în care predomină pămîntul (de ex., osul sau părul), afecțiunea nu se răspîndește și atunci poate să rezulte

durere sau plăcere, nu însă senzație. Dacă însă este una mobilă, cum sînt organele de simț, afecțiunea se răspîndește pînă ajunge la conștiință (*phronimon*) și atunci rezultă senzație (comp. *Tim.* 43c și vezi *psyche* 17).

17. Ambele aceste pasaje ar părea să sugereze că percepția e o pură pasivitate în cel ce simte; cînd discută însă despre văz, Platon preia de la Empedocle și Democrit teoria care face din imagine (*emphasis*) un produs al conlucrării dintre obiect și subiect. Ambele sînt esențialmente calități în stare de schimbare (*alloiosis*), dar odată aduse unul în raza de acțiune a celuilalt, și cu ajutorul luminii primite de la Soare (*Tim.* 45b), *dynamis*, albitatea din obiect și calitatea luminii din ochi inițiază locomoția și aceasta „dă naștere“ culorii, care face ca ochiul să vadă, iar obiectul să devină lucru colorat (*Theait.* 156c–e). Aceste schimbări calitative, cînd sînt comunicate sufletului, au ca rezultat senzația (*Tim.* 45c–d, 81c–d). Pasajul din *Theaitetos* se prelungește (157a) într-o concluzie heraclitică: dacă subiectul și obiectul nu se află unul în raza de acțiune a celuilalt, nu avem o idee foarte sigură despre cum este în realitate *dynamis* a obiectului (privitor la schimbările aduse de Plotin, vezi *sympatheia*).

18. Platon pare însă nedecis între două tendințe. Teoria sa, așa cum am descris-o, este puternic dinamistă prin faptul că leagă *pathe*-le cu puterile și sugerează că *dynamis* e o calitate reală inerentă obiectului perceput (cf. Theofrast, *De sens.* 60). În schimb, în cealaltă teorie a sa privitoare la *genesis* (vezi) postcosmică, el reduce toate corpurile la solidele geometrice, astfel că, în ultimă instanță, dezvoltările sale privind *pathe*-le sensibile din *Tim.* 61d și urm. seamănă cu o variantă de atomism unde calitatea este redusă la cantitate în ordinea formei (*schema*), poziției (*thesis*) și mișcării (*kinesis*), care în cazul de față înseamnă, firește, locomoție.

19. Aristotel respinge atît tenta atomistă, cît și pe cea heraclitiană vizibile în teoria platoniciană despre *aisthesis*. Vorbind în termeni de maximă generalitate, *aisthesis* este receptarea unui *eidos* sensibil fără materia sa. Aristotel poate, aidoma tuturor predecesorilor săi, să explice senzația în termeni fizici, ceea ce și face mai apoi aplicînd doctrina fizică

a „mediei". La început însă el plasează întreaga problemă a cunoașterii în cadrele deja enunțate în *Fizica* și în *Metafizica*: act (*energeia*) și potență (*dynamis*). A percepe ceva înseamnă două lucruri: (a) a fi capabil să percepi ceva, indiferent dacă îl percepi sau nu, și (b) a-l percepe efectiv. Astfel, orice facultate senzitivă a sufletului, deși poate fi *eidos*-ul sau *ousia* organului în care acționează (întocmai cum *psyche* ca totalitate este *ousia* întregului corp; *De an.* II, 412), este totuși o capacitate (*dynamis*) în raport cu obiectul perceptibil: ea este în chip potențial (*dynamei*) ceea ce obiectul este în chip actual (*entelecheia; ibid.* II, 418a). Aceasta concordă cu ceea ce s-a spus despre relația *energeia/dynamis* în pasajul central, pentru această chestiune, din *Metafizica: energeia* este anterioară față de *dynamis* (obiectul trebuie să fie roșu înainte ca ochiul să „devină roșu"; vezi *De an.* II, 425b) și *energeia* sfîrșește prin a fi o activitate actuală în lucrul afectat (vederea este în ochi; *ibid.* III, 426a; vezi *energeia* și *Meta.* 1050a).

20. Senzația poate fi descrisă, așadar, ca o alterare (*alloiosis*) în sensul că ea reprezintă trecerea uneia din facultățile senzitive de la potență la act. În acest fel Aristotel poate să rezolve și problema „asemănătorul-cunoaște-pe-asemănător". Anaxagora avusese dreptate sugerînd că „asemănătorul cunoaște pe neasemănător", pentru că altminteri n-ar putea avea loc schimbarea; dar acesta e doar modul cum începe procesul; cînd el sfîrșește, subiectul a devenit asemeni obiectului cunoscut (*De an.* II, 417a–418a).

21. Explicația devine ceva mai clară cînd Aristotel trece la descrierea procesului senzației în termeni pur fizici. Corpurile fizice au calități perceptibile care le diferențiază; acestea sînt „contrariile" (*enantia*, vezi): rece–cald, umed–uscat etc. Subiectul care percepe, fiind corporal, le posedă și el. Dar pentru a le percepe într-un alt corp, organul (*organon*) corespunzător trebuie să fie în stare de echilibru față de aceste extreme. Aristotel vede capacitatea de a percepe ca pe un fel de stare medie sau proporțională (*mesotes, logos*) între acești opuși extremi, astfel încît „să nu fie în act nici unul din ele, dar ca potență să poată fi ambele" (*ibid.* II, 423b–424a).

Pentru distincția aristotelică dintre senzație și gîndire, vezi *noesis*; privitor la problema unui mediu (*metaxy*) pentru senzație, vezi *sympatheia*.

22. Aristotel este preocupat să distingă simplul contact de senzația tactilă. Plantele sînt vii și au, ca atare, un suflet nutritiv (*threptike psyche*); aceasta înseamnă că sînt afectate de lucruri; că absorb forma *precum și* materia lucrurilor diferite de ele. Dar, spre deosebire de animale, ele nu percep: funcția îndeplinită de *aisthetike psyche*, *ousia* distinctivă a animalelor, este de a recepta forma lucrurilor sensibile *fără* materia lor (*ibid.* III, 424a–b) și, drept urmare, de a fi supuse afecțiunilor (*pathe*) dorinței (*orexis*), plăcerii (*hedone*) și durerii (*ibid.*, 414b). Această distincție dispare la Epicur: *eidos* fără *hyle* a fost și rămîne de neconceput în tradiția atomistă. Senzația este din nou redusă la contact, diferitele senzații fiind explicate prin invocarea formei fizice, a dispunerii și a mișcării atomilor, *atoma* (vezi Lucretius, II, 381–477, în special 434–435). Acolo unde, ca în cazul văzului, contactul nu este imediat se invocă din nou teoria efluviilor: corpurile își emană contururile sub formă de *eidola* (vezi; *simulacra* lui Lucretius IV, 49–50 și urm.) care, dacă ochiul e întors spre ele, se imprimă pe el și declanșează senzația (D.L. X, 46–50).

23. Dar unele din tezele vechi democritiene par acum de nesusținut. Epicur păstrează încă ideea corporalității esențiale a sufletului (cf. D.L. X, 63), dar relația acestuia cu corpul este redefinită (vezi remarcile din Lucretius III, 370 și urm.) și se adaugă o nouă parte componentă, misteriosul „element fără nume“ (vezi *psyche* 27 pentru ambele dezvoltări). Gruparea organică (vezi *holon*) a atomilor acestuia din urmă este cea care transmite senzația, mișcare de *atoma*, celorlalți constituenți ai sufletului și astfel și restului corpului (Lucretius, III, 242–251, 271–272), proces posibil doar pentru că atomii sufletului sînt cuprinși în învelișul (*stegazon*) corpului (D.L. X 64; vezi *genesis*).

24. Începînd cu epoca lui Aristotel, apare în epistemologia lui *aisthesis* o nouă trăsătură afirmativă. Pentru Aristotel însuși, simțurile sînt incapabile de eroare în privința obiectelor

ce le sînt proprii (*De an.* III, 428b), dar la Epicur acesta devine, într-o formă sau alta, singurul criteriu al adevărului (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII, 9; D.L. X, 31; Lucretius IV, 479; vezi *energeia, prolepsis*). Printre stoici găsim același atașament la adevărul simțurilor (*SVF* II, 78). Această afirmare a acurateței psihologice este însă de mică însemnătate dat fiind că pentru ei, la fel ca pentru Aristotel, adevărul în sensul său primar este o funcție noetică. Adevărul primar este posibil numai cînd întipăririle (*typoseis*) de pe organele de simț sînt transportate via *pneuma* (vezi; vezi *psyche*) la facultatea rațională (*hegemonikon*, vezi) fiind aici aprehendate (vezi *katalepsis*); vezi *phantasia, noesis* 16.

25. Activitatea proprie lui *aisthesis* este doar o parte din problema stoică mai cuprinzătoare a materialității *pathe*-lor (vezi). Modul cum folosește Zenon expresia „întipărire [*typosis*] pe *hegemonikon*" (*SVF* I, 58; Aristotel folosise aceeași expresie: *De mem.* 450a) a provocat o reacție din partea lui Hrysip, care încerca să atenueze materialitatea imaginii recurgînd la expresii ca „alterare [*heteroiosis*] în *hegemonikon*" (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 233, 237) sau reducînd toate *pathe*-le la judecăți (*kriseis*; *SVF* III, 461; vezi *noesis* 17).

26. La Plotin, discuția despre senzație debutează cu acceptarea premisei aristotelice că sufletul este un *eidos* al corpului (*Enn.* I, 1, 4; vezi însă *hyle* 11). Compusul, adică animalul, simte datorită prezenței sufletului (I, 1, 7), dar sufletul însuși este impasibil (*apathes*): facultățile sale sînt ca niște reflexii ale lui însuși ce dau lucrurilor care le posedă capacitatea de a acționa (I, 1, 8).

27. Sufletul în și prin el însuși este capabil doar de activitate intelectuală. Atunci cum se realizează contactul cu sensibilul (*aistheton*)? Aceasta este funcția organelor corporale din organism (IV, 5, 1) care sînt capabile să servească drept intermediari. *Organon*-ul e lucrul material care este afectat (*pathein*), iar *pathos*-ul organului reprezintă o medie proporțională (*meson kata logon*) între obiectul sensibil și subiectul noetic (IV, 4, 23; limbajul e de rezonanță aristotelică, dar conceptul datorează în mod clar ceva, ca de altfel și media

aristotelică însăși, noțiunii platoniciene de limită; cf. *peras*). În felul acesta *pathe*-le, care sînt corporale în organul de simț (și aceasta e un tip de *aisthesis*), sînt noetice cînd sînt recepționate de suflet (iar aceasta este adevărata *aisthesis*; I, 1, 7). Funcția organului este, așadar, aceea de a converti întipăririle (*typoseis*) de pe simțuri în activări (*energeiai*) ale sufletului, astfel încît impasibilitatea sufletului poate fi susținută împotriva stoicilor (comp. III, 6, 1). Procesul de judecare a acestor forme inteligibile transmise de la simțuri este gîndirea discursivă (*dianoia*; I, 1, 9); vezi *noesis* 19–20.

Pentru extinderea principiului similitudinii dincolo de *aisthesis*, vezi *sympatheia*.

aísthēsis koinḗ: simț comun, *sensus communis*

În psihologia aristotelică „simțul comun" este o facultate ținînd de *psyche* și avînd drept funcții: 1) perceperea „sensibilelor comune" care nu sînt obiectul unui singur simț: mișcarea și repausul, numărul (*arithmos*), figura, mărimea (*De an.* 418a, 425b), 2) perceperea lucrurilor accidental sensibile (*loc. cit.*), 3) distingerea simțurilor unul de altul (*ibid.* 431a–b) și 4) simțirea că simțim (*ibid.* 425b).

aisthētón: capabil de a fi perceput prin simțuri; obiectul simțurilor, sensibilul (opus lui *noeton*)

Sensibilele (*aistheta*) sînt adesea puse în contact cu formele platoniciene (*eide*; vezi *Phaidon* 78d–79a, *Tim.* 28a–c) și, ca atare, pot duce doar la opinie, nu la adevărata cunoaștere (vezi *doxa, episteme*). Ele nu sînt însă cele mai de jos obiecte pe scara epistemologică; sînt doar reflexe ale adevăratei realități pe care o au *eide*-le, dar dedesubtul lor se situează „imaginile de imagini", umbrele, reflexiile etc. (*Rep.* 509d–510a; cf. *eikon, mimesis*). Interesul crescînd al lui Platon, în dialogurile mai tîrzii, pentru lumea formată din *aistheta* se reflectă în faptul că li se recunoaște o cvasi-ființare (*Soph.* 240b) și că o mare parte din *Timaios* este consacrată descrierii modului cum au fost create și cum acționează. Pentru Aristotel, obiec-

tul sensibil individual este singura realitate adevărată (vezi *tode ti, on, ousia*); unele *aistheta* sînt potrivite unor simțuri individuale, altele sînt comune, *De an.* II, 418a (vezi *aisthesis koine*). Pentru materialiștii din tradiția atomistă, tot adevărul și toată realitatea sînt în *aistheta*, după cum spune Sextus Empiricus, în *Adv. Math.* VIII, 9, despre Epicur; vezi *aisthesis, eidolon.*

aithḗr: eter

O etimologie (fantezistă) este dată în Platon, *Crat.* 410b. Este forma cea mai pură a *aer*-ului (*Phaidon* 109a–110b, *Tim.* 58d). Pentru Aristotel *aither*-ul constituie un al cincilea element (*quinta essentia*), aflat în chip natural în mișcare circulară eternă, materia primă a cerurilor (*De coelo* I, 268b–270b). „Cel de-al cincilea element“ își face curînd apariția și în Academie, la Philippos din Opus în scrierea *Epinomis* 984b, unde are în plus virtutea de a corespunde celui de-al cincilea „corp platonician“ (vezi *stoicheion*). Prezența *aither*-ului cu mișcarea sa naturală (*physei*) circulară (*De coelo* I, 269b) îl face de asemenea pe Aristotel să repudieze teoria corpurilor naturale înzestrate cu suflete; vezi *ouranioi.* Cicero (citînd pe Aristotel?) sugerează că și *nous*-ul e compus din *aither* (*Acad. post.* I, 7, 26); vezi *zoon, stoicheion, kosmos, aphthartos*; pentru elementul material implicat, vezi *hyle.*

aítion (sau aitía): vinovăție, responsabilitate, cauză

1. Dat fiind că metafizica este definită drept studiu al cauzelor prime, Aristotel își începe lucrarea consacrată metafizicii cu o amănunțită trecere în revistă a gîndirii predecesorilor săi despre cauze (*Meta.* 983a–993a; recapitulată la 988a–b). Platon nu se ocupă sistematic de cauzalitate ca atare, deși există o critică a căutărilor presocratice privind cauza motrice în *Phaidon* 95d–99d, *Timaios*, 46c–47e și *Legile* 892c, unde vechilor fizicieni li se reproșează de a fi confundat cauzele însoțitoare (*synaitia*), care acționează din necesitate (*ananke*) și fără un proiect inteligent (*techne*), cu singura cauză adevărată a mișcării, care este *psyche* (comp. Aristotel *De an.*

414a și *symbebekos*). Dar în *Phil.* 26d–27c, el reduce realitatea la un element formal (vezi *peras*), unul eficient (vezi *demiourgos*) și unul „material“ (vezi *apeiron*).

2. Doctrina lui Aristotel însuși despre cele patru cauze — formală (*eidos*), materială (*hyle*; vezi și *hypokeimenon*), eficientă (*kinoun*) și finală (*telos*) — se găsește în *Phys.* II, 194b–195a și *Meta.* 1013a–1014a. O extindere ciudată a doctrinei o constituie identificarea cauzei materiale cu premisele unui silogism care în mod necesar „cauzează“ concluzia (cf. *Anal. post.* II, 94a, *Phys.* II, 195a). În *Eth. Nich.* 1112a există o altă împărțire, orientată cu precădere spre etic, a tipurilor de cauzalitate. Filozofi de mai tîrziu au făcut anumite adăugiri la analiza aristotelică: *logos*-ul lui Philon este cauza instrumentală a creației (*De cher.* 35, 126–127), iar Seneca (*Ep.* 65, 8) are o listă de cinci.

Pentru cauzele neintenționate, vezi *tyche*.

alḗtheia: adevăr

Prezența și chiar și posibilitatea adevărului se leagă strîns de distincția făcută în gîndirea greacă între *doxa* și *episteme* (vezi ambele), ca și între obiectele ce le sînt proprii. Astfel, nu exista de fapt nici o problemă critică înainte ca Parmenide să fi deosebit ființa de neființă, asociind pe cea de a doua cu percepția senzorială, susținînd că nu există adevăr în lumea fenomenală ce ține de *doxa* (Diels, fr. 28B1, B11, B30) și opunînd acesteia din urmă „Calea Adevărului“ (*ibid.* 28B4). Ca un corolar la aceasta și la înțelegerea caracterului arbitrar al legilor și obiceiurilor (vezi *nomos*), Protagoras a propus teoria sa privind relativitatea adevărului, descrisă în Platon, *Theait.* 151e–152c, 161e–167a. Teoria aristotelică despre adevăr și falsitate se sprijină pe presupoziția că adevărul nu este în lucruri (*Meta.* 1027b–1028a), nici în cunoașterea ce-o avem despre substanțele simple (unde sînt posibile doar cunoașterea și ignoranța), ci în judecată, adică în legarea laolaltă a unor concepte conform sau neconform cu realitatea (*Meta.* 1051b, *De an.* III, 430a; vezi *doxa*). Pentru Epicur toate percepțiile noastre senzoriale sînt adevărate, astfel că *aisthesis*, senzația, este criteriul

suprem al adevărului (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII, 9; Lucretius, *De rerum nat.* IV, 469–479; vezi *prolepsis*). Criteriile stoice sînt descrise în D.L. VII, 54.

Posibilitatea erorii și a falsului sînt discutate la *doxa* și *noesis*.

álgos: durere
Vezi *hedone*.

allēgoría: exegeză, interpretare alegorică
Vezi *mythos, theos*.

alloíósis: schimbare, schimbare calitativă, alterare
Vezi *pathos, metabole, aisthesis*.

analogía: proporție, analogie
Vezi *agnostos, dike, thesis, onoma*.

anámnēsis: reamintire, rememorare
Acceptarea de către Platon a teoriei pitagorice despre nașterea repetată (vezi *palingenesia, psyche*) a oferit posibilitatea rezolvării unei grave probleme epistemologice — aceea de a ști cum cunoaștem realitățile imuabile, formulate deja de Socrate ca definiții etice și pe cale să devină *eide* platonice, mai cu seamă dacă cunoașterea senzorială (vezi *doxa*) e atît de vădit nedemnă de încredere. Mai tîrziu vor apărea și alte soluții, cum sînt *eros* și *dialektike*, dar în prima instanță *anamnesis* e cea care garantează această cunoaștere. În *Menon* 80e–86c Socrate ilustrase posibilitatea de a da în vileag, folosind diagrame (acestea vor reapărea în *Rep.* 510d; vezi *dianoia, mathematika*) și întrebări potrivite, cunoștințe despre obiecte nesusceptibile de a fi percepute prin simțuri; în *Phaidon* 72e–77a aceste cunoștințe sînt prezentate ca o dovadă a preexistenței sufletului și sînt puse în legătură cu doctrina ideilor (*eide*). Despre *eide* avem cunoștințe pe care nu le-am putut dobîndi prin simțuri, deci ele trebuie să fi fost dobîndite cînd

ne găseam într-o stare prenatală în timpul căreia eram în contact cu formele. Teoria apare încă o dată într-un context mitic și religios în *Phaidros* 249b–c și, cel puțin prin implicație, în viziunea hărăzită sufletelor înainte de naștere în *Tim.* 41e–42b (comp. viziunea din *Phaidros* 247c–248b și dificultatea de a ne-o reaminti, *ibid.* 249e–250d); vezi *eidos*.

anánkē: necesitate

1. La presocratici termenul *ananke* nu e folosit în mod uniform: la Parmenide (Diels, fr. 28A37), ea cîrmuiește toate lucrurile într-un mod aproape providențial, nu mult diferit de cel al personificării sale din „Mitul lui Er" din Platon, *Rep.* 614c–621d și al figurii orfice din Empedocle (Diels, fr. 115). O dată cu atomiștii însă (vezi D.L. IX, 45; Diels, fr. 67B2), pășim pe tărîmul necesității mecanice a unor cauze pur fizice ce acționează fără scop (*telos*).

2. Pentru Socrate și Platon adevărata cauzalitate acționează totdeauna potrivit unui scop, în timp ce acțiunile elementelor fizice sînt doar condiții sau „cauze însoțitoare" (*synaitia*) (vezi *Phaidon* 99b, *Timaios* 46c). Dar și *ananke* își are rolul său în formarea *Kosmos*-ului; rațiunea (*nous* =*Demiourgos*) covîrșește necesitatea fizică (*Timaios* 47e–48a). Necesitatea, cvasi-cauza, merită studiată doar pentru relația ei cu *nous*, cauza divină (*theion*).

3. La Aristotel *ananke* are înțelesuri multiple (vezi *Meta.* 1015a–c), dar, ca și la Platon, necesitatea fizică din materie trebuie să se supună nu atît *nous*-ului cît scopului (*telos*) în noua sa concepție despre *physis* (*Phys.* II, 200a). Se cuvine remarcat și rolul pe care-l joacă *ananke* în raționamentul silogistic: concluzia unui silogism valid decurge cu necesitate din premise (*Anal. pr.* I, 24b).

Pentru necesitate în sens providențial, vezi *heimarmene*, *pronoia*.

anaplḗrōsis: umplere, împlinire

Vezi *hedone*.

apátheia: neafectat, fără *pathe* (vezi)

1. Conceptul aristotelic de virtute, fiind bazat pe doctrina mediei (*meson*, vezi), nu lasă nici un loc stării de *apatheia*. Aceasta are însă o anume însemnătate în psihologia sa: aparenta *apatheia* a *nous*-ului e cea care sugerează că această facultate, spre deosebire de *psyche*, este necorporală și nemuritoare, dat fiind că afecțiunile (*pathe*) sînt totdeauna legate de materie (*De an.* 403a, 408b).

2. La Epicur situația e ceva mai complexă. Dat fiind că atît plăcerea, cît și durerea sînt *pathe* (D.L. X, 34), în această filozofie hedonistă *apatheia* n-are cum să fie o virtute. Totuși, cel mai înalt tip de plăcere este tocmai plăcerea statică (vezi *hedone*), iar această stare de echilibru sau eliberarea de tulburare (*ataraxia*) prezintă cel puțin o asemănare superficială cu *apatheia*.

3. Deosebirea radicală dintre Epicur și stoici, sub acest aspect, ține de insistența acestora din urmă că *toate* afecțiunile (*pathe*) sînt mișcări iraționale contrare naturii, cel puțin în felul cum le definește Zenon (*SVF* I, 205, 206; vezi *horme*). Aceasta i-a creat dificultăți lui Hrysip, care nu putea înțelege cum pot să apară niște afecte iraționale într-o facultate rațională (*hegemonikon*; vezi *SVF* III, 459, 461). Dar deși detaliile acestei chestiuni au fost controversate, stoicii au fost unanimi în ideea că afecțiunile (*pathe*) sînt deopotrivă violente și nenaturale, trebuind de aceea să fie extirpate (vezi Seneca, *De ira* I, 8, 2–3; *SVF* I, 207, III, 389). S-ar părea astfel că pe stoic îl preocupa eradicarea afecțiunilor (*pathe*), pe peripatetic moderarea lor, iar pe epicureic deosebirea între *pathe*-le bune și cele rele (vezi Seneca, *Ep.* 116, 1), atitudini ce amintesc de modurile diferite în care a fost interpretată *katharsis* (vezi): ca armonizare și purificare.

4. *Apatheia* ca practică, dacă nu și ca formulare teoretică, își are originile în mișcarea cinică și în alte mișcări înrudite imediat anterioare lui Zenon și a fost deseori însoțită de acuzația că aceia care o cultivă nu fac decît să se complacă în insensibilitate (Seneca, *Ep.* I, 9, 1). Stoicii s-au străduit să distingă înțelesul dat de ei lui *apatheia* de insensibilitate și de simpla amorțeală (D.L. VII, 117; Seneca, *Ep.* I, 9, 3). De fapt,

probabil că tocmai acest gen de critică i-a făcut pe stoicii tîrzii să avanseze distincția, nu întru totul consecventă, între *pathe* bune (*eupatheiai*) și rele (D.L. VII, 116).

ápeiron: nelimitat, nedefinit

1. *Arche* (vezi) a tuturor lucrurilor este, după Anaximandru, *apeiron*, nelimitatul. Termenul e susceptibil de variate interpretări, în funcție de cum înțelegem limita (*peras*, vezi) care este negată în cuvîntul compus. Aristotel dezvoltă în *Fizica* sa o amplă discuție despre diversele înțelesuri ale cuvîntului „*apeiron*" (202b–208a), dintre care unele, de exemplu cel de infinitate spațială, pot fi respinse ca anacronice pentru gîndirea lui Anaximandru. Ceea ce însă ideea sa de *apeiron* implică sigur este durata nelimitată în timp (vezi Diels, fr. B3 și *aidios*, *aphthartos*), o rezervă infinită de substanță de bază, astfel încît „generarea [*genesis*] și distrugerea [*phthora*] nu încetează niciodată" (Aristotel, *Phys.* III, 203b) și, în fine, nedeterminarea, adică absența limitelor interne pe care le presupune distingerea ulterioară a corpurilor fizice simple, aerul și apa (Diels, fr. cit. ; Aristotel, *Phys.* I, 187a). Este de asemenea posibil ca Anaximandru să-și fi reprezentat această uriașă masă de material ce înconjoară *kosmos*-ul nostru (Aristotel, *ibid.* 203b) ca pe o sferă, așadar ca fiind și în acest sens fără limită, adică fără început și sfîrșit.

2. Istoria ulterioară a conceptului așa cum îl înțelegea Anaximandru merge în direcția preocupării de a lămuri natura exactă a ceea ce se află dincolo de sfera cea mai îndepărtată a *ouranos*-ului (vezi), care marchează limita universului nostru (vezi *kenon*). O dată cu pitagoricii apar noi considerații, ce duc spre alte aspecte ale *apeiron*-ului; Limitatul și Nelimitatul stau în fruntea Tabelei pitagorice a contrariilor citată de Aristotel în *Meta.* 986a. Aici nu mai avem *apeiron*-ul lui Anaximandru, ci fie limita spațială (sau absența ei) inerentă concepției geometrice a pitagoricilor despre număr și corpuri (vezi *arithmos*), fie un concept muzical unde limita (*peras*) este gîndită ca impunere a unei măsuri finite (în termeni muzicali, *harmonia*; în termeni matematici, proporție sau *logos*) pe un continuum infinit în orice direcție. Acest tip de infinitate

duală constituie, potrivit conjecturilor făcute de Aristotel în *Phys.* III, 206b, rațiunea transformării *apeiron*-ului în noțiunea de „diadă infinită" (vezi *dyas*). Ultimul din cele două puncte de vedere este, probabil, cel ce stă în spatele utilizării de către Platon a lui *peras* și *apeiron* ca principii ale ființei în *Phil.* 23c–25b (accepțiunea anterioară, *ibid.* 15d–17a, pare să se refere la simpla multiplicitate numerică a particularelor.

3. Locul important pe care-l deține *apeiron* în *Philebos* a făcut ca el să fie utilizat în mod neîntrerupt ca principiu metafizic în tradiția platoniciană ulterioară, însă cu accente întrucîtva diferite. La Platon, *peras* și *apeiron* apar drept co-principii într-un mod foarte asemănător celui în care *chora* din *Timaios* există alături de *eide*. Într-adevăr, Aristotel a văzut atît în *apeiron* cît și în *chora* echivalentele platoniciene ale propriului său co-principiu al ființei, *hyle* (vezi *dyas* și *Phys.* IV, 209b). Plotin a acceptat identificarea *apeiron*-ului cu un principiu material, dar monismul său mai riguros l-a făcut să-l subordoneze Unului ca pe un fel de „moment" al evoluției cînd, ca „Alteritate", iese din Unul și este lipsit de determinări (*aoristos*) pînă cînd se întoarce la Unul și-l contemplă (*Enn.* II, 4, 5; vezi *hyle* și compară triada „momentelor" la Proclos în *Elem. theol.*, prop. 35: imanență, procesie [*proodos*, vezi] și întoarcere [*epistrophe*, vezi]); vezi *trias* 3.

4. Un alt factor ce explică interesul neîntrerupt pentru *apeiron* ca principiu ontologic a fost includerea lui în problematica răului (vezi *kakon*), prin identificarea sa cu principiul material.

aphaíresis: separare, abstracție

1. Pentru Aristotel obiectele principale ale abstracției sînt „cele matematice" (*mathematika*, vezi; *Anal. post.* I, 81b, *Meta.* 1061a–b), iar procesul de abstractizare este descris în *De An.* III, 431b drept „gîndire [*noesis*] a unor lucruri ce sînt întrupate în materie, ca și cum n-ar fi [așa]". Obiectele științei Fizicii sînt substanțe separate în sens ontologic (vezi *choriston*), dar întrucît implică *physis* și sînt supuse schimbării, ele nu sînt conceptual separabile de materie (*Meta.* 1025b), cum

greșit gîndeau platonicienii (*Phys.* II, 194a), pe cînd obiectele Matematicii nu sînt substanțe separate în sens ontologic, dar pot fi separate conceptual de materie; vezi *mathematika*, *hyle*.

2. Faptul că materia este funciarmente incognoscibilă, de unde necesitatea de a o sesiza prin analogie (*Meta.* 1036a, *Phys.* I, 191a; Platon se lovise de aceeași dificultate: vezi „raționamentul hibrid" din *Tim.* 52b), îl determină pe Aristotel să facă o expunere mai detaliată a procesului de *aphairesis*. Aici stă pe primul plan distincția dintre materia sensibilă și materia inteligibilă (*aisthete* și *noete hyle*; vezi *Meta.* 1036a, 1045a. Plotin folosește aceiași termeni dar într-un sens diferit; vezi *hyle*). Cea de a doua este felul de materie pe care intelectul o sesizează în procesul abstractiv cînd contemplă lucruri sensibile (*aistheta*) dar nu întrucît sînt sensibile, de exemplu ca niște corpuri matematice alcătuite din formă și din întindere spațială (*megethos*; vezi *mathematika* și compară *Meta.* 1059b, 1077b), sau, prin analogie, principiul potențial în definiție, de exemplu genul (*genos*) în privința diferenței (*Meta.* 1045a; vezi *diaphora*).

Pentru *aphairesis* ca *via negativa* teologică, vezi *agnostos*.

áphthartos: indestructibil; pentru indestructibilitatea sufletului, cf. *athanatos*

1. În discuția despre semnificațiile posibile ale termenului, Aristotel (*De coelo* I, 280b) acceptă drept conotația primară „ceea ce există și nu poate fi distrus, adică nu va înceta și n-ar putea înceta să existe"; și, constatînd că predecesorii săi sînt de acord că lumea are o *genesis* (vezi *agenetos*), constată că unii sînt dispuși să admită și pieirea ei (*ibid.* I, 279b). Printre aceștia din urmă există unii care postulează o distrugere unică, în timp ce alții susțin că distrugerea *kosmos*-ului este recurentă. Aristotel nu specifică cine sînt cei din primul grup, dar Simplicius, cînd comentează acest pasaj, îi identifică cu atomiștii, și identificarea pare plauzibilă (vezi Diels, fr. 67A1, 68A40; comp. Epicur în D.L. X, 73 și Lucretius, *De rerum nat.* V, 235 și urm.). Printre cei ce propun distrugerea ciclică, Aristotel îi numește pe Empedocle, la care teoria amestecului celor

patru elemente prin Iubire și Discordie este într-adevăr ciclică (fr. 17, rîndurile 1–13), și pe Heraclit. Poziția lui Heraclit este mult mai obscură; fr. 30 neagă orice disoluție a *kosmos*-ului, iar Platon distinge net între poziția lui Empedocle și cea a lui Heraclit în problema distrugerii *kosmos*-ului (*Soph*. 242d). Există, pe de altă parte, la autori de mai tîrziu, pasaje care sugerează că Heraclit a susținut o doctrină a conflagrației periodice (cf. *ekpyrosis*). La prima vedere se pare că și Philon susține destructibilitatea *kosmos*-ului (*De opif*. 7); adevărata lui viziune se bazează însă pe o distincție întîlnită la Platon; în *Tim*. 41a–b, vorbind despre zeii cerești (*ouranioi*), Platon spune că unitatea dintre corpurile și sufletele lor ar putea fi desfăcută, însă *nu va fi* pentru că este creată de *Demiourgos*. Similar, Philon simte că, deși în chip natural este destructibil, *kosmos*-ul nu va fi distrus, pentru că e susținut providențial de divinitate (*De Decalogo* 58).

2. Un argument similar apare la Plotin, *Enn*. II, 1, 3–4, unde Sufletul e cel ce ține etern laolaltă *kosmos*-ul; aici însă relația nu este cea volițională, providențială de la Philon, ci se întemeiază pe elementul mimetic din tradiția platoniciană, unde timpul este un *eikon* al eternității (*aion*), iar lumea aceasta e o reflexie a universului inteligibil (*kosmos noetos*); de asemenea, creația în sensul de „procesie" (vezi *proodos*) și „întoarcere" (vezi *epistrophe*) este, prin natura ei, perpetuă.

apódeixis: indicare, demonstrație

În terminologia tehnică a lui Aristotel, *apodeixis* este o demonstrație silogistică în care, pornindu-se de la premise adevărate și prime, se ajunge la *episteme* (Aristotel, *Anal. post*. I, 71b–72a). Indivizii nu pot fi definiți și, ca atare, sînt nedemonstrabili (Aristotel, *Meta*. 1039b); vezi *dialektike*, *katholou*.

aporía: cale fără ieșire, impas; dificultate, problemă

1. *Aporia* și formele verbale înrudite sînt strîns legate de dialectică (*dialektike*, vezi) și deci de practica socratică a dis-

cursului dialogal. Conform analizei aristotelice (*Meta.* 982 b), filozofia începe cu un sentiment de mirare (*thauma*; Aristotel susține aici că mirarea este punctul de plecare comun al filozofiei și al mitologiei) ivit dintr-o dificultate (*aporia*) inițială, dificultate resimțită din pricina unor raționamente de sens contrar (vezi *Top.* VI, 145b). O paralelă pentru *aporia* și, deopotrivă, pentru mirarea ce-o însoțește putem găsi în desele declarații ale lui Socrate privind propria-i ignoranță (de ex. *Menon*, 80d, *Soph.* 244a) și în acea *nolle contendere* provocată de propria lui interogație (*elenchos*) deliberată (vezi *Theait.* 210b–c și *katharsis*).

2. Dar această stare inițială de ignoranță, comparată de Aristotel cu un om legat (*Meta.* 995a32), lasă loc unui alt sentiment, unde *aporia* sau, mai specific, *diaporia*, explorare a diverselor căi, dobîndește trăsăturile unui proces dialectic (*Meta.* 995a–b; vezi *dialektike*) și unde investigarea opiniilor (*endoxa*, vezi) împărtășite de filozofii înaintași constituie un demers preliminar necesar pentru ca apoi o teză să fie dovedită (*De an.* I, 403; *Eth. Nich.*, VII, 1145b). Astfel se începe cu formularea dificultăților (*aporiai*), urmată de trecerea în revistă a opiniilor anterioare privitoare la aceste probleme, după care se elaborează o soluție (*euporia, lysis*, acest din urmă cuvînt însemnînd literalmente „dezlegare“, în prelungirea metaforei omului legat din *Meta.* 995a32). Soluția poate să îmbrace o diversitate de forme, de exemplu validarea unor *endoxa* (*Eth. Nich.* VII, 1145b), formularea unei ipoteze (*De coelo* II, 291b–292a) sau chiar (*Eth. Eud.* VII, 1235b, 1246a) admiterea existenței unei contradicții rezonabile (*eulogon*). Dar oricare ar fi soluția, punerea problemei și înaintarea de la problemă la soluție, care reprezintă miezul metodei filozofice, este o sarcină grea care cere osteneală (*Meta.* 996a).

aponía: lipsa durerii

Vezi *hedone.*

aporrhoaí: efluvii, emanații

Vezi *aisthesis.*

archē: început, punct de plecare, principiu, substanță subiacentă ultimă (*Urstoff*), principiu indemonstrabil ultim

1. Întrebarea privind „materialul" de bază din care sînt făcute toate lucrurile este prima care se pune în filozofia greacă, fiind însoțită de întrebarea conexă privitoare la procesul prin care din lucrul sau lucrurile primare au apărut lucrurile secundare. Sau, pentru a ne exprima în terminologia strict aristotelică: ce este *arche* (sau ce sînt *archai*) și cum sînt generate *syntheta*?

2. Căutările presocratice privitoare la *arche* în sensul de cauză materială (Aristotel situează investigația în propriile sale categorii de cauzalitate; pentru metoda folosită de el, vezi *endoxon*) sînt descrise de Aristotel în *Meta*. 983–985b și e posibil ca termenul *arche* în acest sens să fi fost folosit pentru prima dată de Anaximandru (Diels, 12A9). Primii candidați la rolul de componente de bază ale lucrurilor au fost unele substanțe naturale individuale, de exemplu apa sau umiditatea (Thales; vezi *Meta*. 983b) și aerul (vezi *aer*), dar o dată cu sugestia lui Anaximandru că *arche* este ceva nedeterminat (*apeiron*, vezi) s-a făcut un uriaș pas abstractiv de îndepărtare de elementul pur senzorial. Prin aceasta s-a deschis posibilitatea ca *arche* să fie un ce mai fundamental decît ceea ce putea fi perceput cu simțurile, deși în această fază *apeiron*-ul era, negreșit, material. Anaximandru a inaugurat astfel o direcție de cercetări care a dus la Unul sferic al lui Parmenide (vezi *on*, *hen*), cu distincția corelativă dintre adevărata cunoaștere (*episteme*, vezi) și opinie (*doxa*, vezi), la pluralitatea de *archai* geometrice și matematice ale pitagoricilor (vezi *arithmos*, *monas*) și la atomii (*atoma*, vezi) lui Leucip și Democrit.

3. Tradiția pe care am putea-o numi senzualistă a continuat să caute entitățile ireductibile ultime în corpuri senzorial perceptibile, pînă cînd Empedocle le-a standardizat la patru, elementele (*stoicheia*, vezi) pămînt, aer, foc și apă, dar în afară de Empedocle însuși, mai nimeni nu le-a acceptat pe acestea drept adevăratele *archai*; ele au fost considerate mai degrabă drept stadii între *archai* și mai îndepărtate și corpurile de o mai mare complexitate (*syntheta*).

4. Căutarea *archai*-lor a apucat atunci pe un nou drum. Atît Parmenide, cît și Empedocle au negat în mod răspicat schimbarea, primul atribuind-o unei amăgiri a simțurilor, cel de-al doilea susținînd că *stoicheia* sînt eterne. Curînd însă s-a trecut peste această oprelişte: Anaxagora și atomiștii, fiecare în felul său, reafirmă *genesis* și o dată cu ea posibilitatea ca *stoicheia* lui Empedocle să se transforme unul în altul.

5. O nouă analiză privitoare la *genesis*, făcută de Platon și Aristotel, respinge vechile idei despre schimbare ca amestec, conglomerare sau asociere, concentrîndu-se în schimb — în sensul imboldului dat de Anaxagora (vezi fr. 4, 12) — asupra vechii idei a „puterilor" contrare (vezi *dynamis, enantion, pathos*). Noua orientare se plasează, de bună seamă, în tradiția senzualistă, dat fiind că aceste puteri pot fi distinse pe cale senzorială (fiind reduse de Aristotel, *De gener. et corr.* II, 329b, la simțul pipăitului, *haphe*); ea păstrează însă și impulsul în direcția *apeiron*-ului, cu izolarea celeilalte mari *arche* a schimbării, substratul nedeterminat, imperceptibil (vezi *hypokeimenon, hypodoche, hyle*).

6. S-a ajuns astfel la următoarea soluție (printre „geneticiști"; versiunea atomistă și cea pitagorică se perpetuează și ele în paralel) a problemei principiilor (*archai*) corpurilor fizice: puteri opuse, dintre care unele capabile să acționeze (vezi *poiein*) iar altele să sufere acțiunea (vezi *paschein*), un substrat material în care se produce schimbarea și, în fine, un inițiator al schimbării (vezi *nous, kinoun*).

7. O problemă înrudită este cea a „rezolvării" demonstrației (*apodeixis*) în ultimele ei *archai*, premisele prime ale cunoașterii sau principiile ultime pe care un silogism se sprijină. Pentru platonicieni, care consideră cunoașterea ca fiind esențialmente înnăscută, deoarece se bazează pe o expunere prenatală la *eide* (vezi *anamnesis, palingenesia*), problema nu este redutabilă, exceptînd, eventual, teoria mai tîrzie a dialecticii, unde întreaga concepție despre cunoaștere ca *anamnesis* tinde să se retragă pe ultimul plan (vezi *dialektike*). În schimb senzualistul, care întemeiază întreaga cunoaștere pe percepția senzorială, este nevoit, pentru a putea să valideze premisele cunoașterii noetice, fie să pună semnul egalității între *aisthe-*

sis și *noesis* (cum fac atomiștii, deși Epicur se eschivează întrucîtva prin noțiunea sa de „evidență"; vezi *enargeia*), fie să facă o legătură între cele două prin conceptul de intuiție (vezi *epagoge*, *nous*).

Pentru o altă orientare față de problema *archai*-lor corpurilor fizice, vezi *syntheton*; pentru procesul prin care *archai* devin entități mai complexe, vezi *genesis*; pentru existența a două *archai* etic opuse, vezi *kakon*.

aretḗ: excelență într-un domeniu, virtute

1. Conceptul de virtute a cunoscut o lungă evoluție în cultura greacă înainte de a fi încorporat problematicii filozofiei. Presocraticii, avînd drept preocupare de căpetenie *physis* (vezi) corporală, n-au arătat mare interes speculației despre *arete*; la ei găsim pe această temă cîteva gînduri răzlețe, ca de pildă desemnarea de către Heraclit a judecății sănătoase drept suprema virtute (Diels, fr. 112) și insistența lui Democrit asupra caracterului lăuntric al lui *arete* (Diels, fr. 62, 96, 244, 264), dar de o adevărată atenție filozofică, *arete* nu s-a bucurat înainte de generația lui Socrate.

2. Identificarea operată de Socrate între virtute și cunoaștere era larg cunoscută printre succesorii săi (Aristotel, *Eth. Eud.* I, 1216b, *Eth. Nich.* VII, 1145b), iar „dialogurile socratice" ale lui Platon sînt orientate spre căutarea definițiilor pentru diferite virtuți, de ex. *Laches* 190c–199e; și probabil că ipostazierea acestor definiții este cea care a culminat în teoria platoniciană a formelor (vezi *eidos*). Pentru Platon, există un *eidos* al lui *arete* (*Menon* 72c) și *eide* ale diferitelor specii de *aretai* (*Parm.* 130b); în *Rep.* 442b–d el descrie cele patru „virtuți cardinale" dezirabile în statul ideal, care au drept corelative clasele de oameni în cadrul statului și părțile sufletului (vezi *psyche*, *sophrosyne*).

3. Pentru Aristotel virtutea este o justă măsură (*meson*, vezi) și el distinge între virtuți morale și virtuți intelectuale (*Eth. Nich.* II, 1103a–b). Concepția intelectualistă socratică despre virtute este vizibilă încă și la el, dar este temperată aci de recunoașterea elementelor voliționale (vezi *proairesis*). Pentru stoici esența virtuții era „de a trăi în armonie cu natura" (vezi *nomos*).

Pentru alte aspecte ale moralității, vezi *praxis, phronesis, adiaphoron, dike*, iar pentru corelativele lor ontologice, *agathon, kakon*.

arithmós: număr (vezi și *arithmos eidetikos* și *arithmos mathematikos*)

1. Analiza pitagorică a numărului este stînjenită de o dificultate inițială majoră: incapacitatea generală a presocraticilor de a distinge între concret și abstract și, ca urmare, lipsa distincțiilor dintre aritmetică și geometrie. Intuiția pitagorică originară a fost, probabil, reducerea intervalelor muzicale de bază la rapoarte matematice (vezi *harmonia*), din care ei au dezvoltat apoi principiul mai larg că, de fapt, lucrurile sînt numere (Aristotel, *Meta.* 1090a). Iar printre aceste lucruri figurează, spre nedumerirea lui Aristotel, nu numai lucrurile materiale sensibile, ci și abstracțiile cum sînt dreptatea, căsnicia, momentul prielnic etc. (*Meta.* 985b, 990a, 1078b) și calitățile ca albul, dulcele și caldul (*ibid.* 1092b). Pentru Aristotel, în schimb, numărul matematic este abstract (vezi *mathematika*), și el știa să distingă între solidele sensibile și corpurile geometrice (*ibid.* 997b). Pentru pitagorici însă *arithmos* era corporal și avea mărime (*ibid.* 1080b, 1083b; vezi *megethos, asymmetron*), ceea ce nu era neplauzibil avînd în vedere obișnuința pitagorică de a construi solide din aranjamente materiale ale respectivelor puncte (Aristotel, *Phys.* III, 203a; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 280; această metodă de generare a solidelor a fost mai tîrziu înlocuită prin acea a „fluxiunii", unde un punct în mișcare dă naștere unei linii, Aristotel, *De an.* 409a; Sextus Empiricus, *op. cit.* X, 281). Dar, fiind probabil că pitagoricii timpurii *gîndeau* numerele ca fiind corporale, este improbabil că și *spuneau* lucrul acesta într-o vreme cînd încă nu se făcea distincție între concret și abstract. Primul care *a spus* că numerele sînt corporale a fost Ekphantos (Aëtios I, 3, 19) care susținea un fel de atomism al numerelor.

2. Concepția comună a grecilor fiind aceea că numărul e o „pluralitate de unități" (*plethos monadon*; vezi *Meta.* 1053a și *monas*), s-a pus problema în ce mod apare unitatea însăși;

despre elementele ei constitutive se spunea că sînt „parul și imparul“ și „limitatul și nelimitatul“, acestea din urmă jucînd un rol similar la Platon ca principii ale numerelor și ale *eide*-lor (vezi *dyas, peras*).

3. Legat de teoria antică a numărului, cea mai mare nedumerire ne creează afirmația repetată a lui Aristotel cum că Platon ar fi susținut că *eide*-le sînt numere (de ex. *Meta.* 987b), afirmație ce se cere deosebită 1) de teza că există *eide* ale numerelor (vezi *arithmos eidetikos*) și 2) de teza existenței „obiectelor matematice“ ca o treaptă intermediară a ființei (vezi *mathematika, metaxy*). Nicăieri în dialoguri însă, Platon nu pare să identifice *eide*-le cu numerele. Pentru înlăturarea acestei dificultăți unii au postulat o teorie a platonismului „esoteric“ tîrziu cunoscută lui Aristotel (vezi însă *agrapha dogmata*), în timp ce alții au încercat să găsească indicii ale nașterii teoriei despre *eidos-arithmos* în pasaje ca *Phil.* 25a–e, reducția corpurilor fizice la forme geometrice în *Tim.* 53c–56c (vezi *stoicheion*) și în accentul crescînd pus pe ierarhia dintre Forme (vezi *Soph.* 254d și *genos, hyperousia*), care, după spusele lui Theofrast, *Meta.* 6b, ar sugera șirul descendent: *archai* (adică *monas/dyas* sau *peras/apeiron*, vezi), *arithmoi, eide, aistheta*. Alții, iarăși, spun că Aristotel, în mod deliberat sau în mod inconștient, a confundat poziția lui Platon cu cele ale lui Speusip și Xenocrate (vezi *mathematika*).

4. Pentru Aristotel, numărul e doar număr matematic, produs al abstracției (vezi *mathematika, aphairesis*), perceput nu cu un simț individual, ci cu „simțul comun“ (*De an.* III, 425a–b; vezi *aisthesis koine*). Resurecția pitagorismului în primele secole ale erei creștine a asigurat perpetuarea teoriei *eidos-arithmos* (vezi D.L. VIII, 25; Porphyrios, *Vita Pyth.* 48–51), astfel că, pentru Plotin, numărul are o poziție transcendentă printre inteligibile (*Enn.* VI, 6, 8–9).

arithmós eidētikós: număr ideal

Este incontestabil că la Platon există *eide* ale numerelor (cf. *Phaidon*, 101b–c), întocmai cum există *eide* ale tuturor

lucrurilor, iar Aristotel are dreptate cînd spune că ele sînt singulare (*Meta.* 987b) și „incomparabile“ (*ibid.* 1080a), adică nesusceptibile de a fi adunate sau scăzute unele din altele etc. Conform mărturiei lui Aristotel, *Phys.* III, 206b și *Meta.* 1073a, Platon a mai susținut că numerele ideale merg numai pînă la zece.

Pentru identificarea între *eidos* și *arithmos*, vezi *arithmos*.

arithmós mathēmatikós: număr matematic; numerele abstracte care sînt obiectul matematicii

Vezi *mathematika, metaxy, aphairesis.*

asýmmetron: incomensurabil (subînțeles *megethos*, mărime)

1. Descoperirea faptului că diagonala unui pătrat nu poate fi descrisă printr-un raport (*logos*) cu lungimea laturii sale a venit, probabil, în urma elaborării teoremei lui Pitagora. În Antichitate ea a fost atribuită pitagoricului Hippasos, care apoi ar fi murit înecat pentru că a divulgat iraționalitatea (*a-logos*) diagonalei pătratului (Iamblichos, *Vita Pyth.* 247; demonstrația incomensurabilității este dată de Aristotel în *Anal. pr.* 41a). Demonstrații ale incomensurabilității lui $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$ etc. au urmat curînd după cea referitoare la diagonala pătratului (vezi Platon, *Theait.* 147d–148b).

2. Din punct de vedere filozofic aceste descoperiri au ridicat întrebări grave cu privire la natura numărului (*arithmos*, vezi) și la raportul dintre aritmetică și geometrie. Problema incomensurabilității a fost la început și, în cea mai mare parte, a rămas o problemă geometrică; în fond, era vorba de mărimi incomensurabile (vezi Euclid, *Elem.* X, *passim*). Dificultatea s-a ivit — iar moartea lui Hippasos stă mărturie pentru gravitatea ei — din pricina insistenței pitagoreicilor asupra corespondenței dintre numere și lucruri. Pentru greci numerele erau cele întregi, or nici un număr întreg nu putea să exprime noile mărimi incomensurabile. Una din reacții, atestată de Aristotel, a fost aceea de a se face distincție între

numere și lucruri, despărțind astfel geometria de aritmetică (vezi *megethos*). Cealaltă, care a găsit un anume sprijin în Academie (vezi *Epinomis* 990c–991b) a constituit-o încercarea de a include $\sqrt{2}$ în familia de *arithmoi*.

ataraxía: netulburare, echilibru, liniște sufletească
Vezi *hedone*.

athánatos: nemuritor, incoruptibilitatea lui *psyche*; pentru incoruptibilitatea corpurilor naturale, vezi *aphthartos*

1. Credința în nemurirea sufletului debutează o dată cu asocierea lui cu *aer*-ul, elementul esențial al vieții (vezi Anaximene, Diels, fr. 13B2) și cu teza vitalistă că tot ce e viu este divin (Cicero, *De nat. deor.* I, 10, 26; vezi *theion*) și ca atare nemuritor. Nu există, de aceea, vreo încercare presocratică de a demonstra că sufletul ca atare este nemuritor; el este parte din altceva care e nemuritor. Problema nemuririi psihice, individuale se pune o dată cu noua viziune religioasă, șamanică despre *psyche* (vezi) ca persoană reală închisă în corp ca într-o temniță; dar și aici avem de-a face mai degrabă cu o expunere religioasă decît cu o argumentare filozofică, preferință sesizabilă cel mai bine în cele patru mari mituri eshatologice ale lui Platon: *Phaidon* 107c–114c; *Gorgias* 523a și urm.; *Republica* 614b–621d; *Phaidros* 246a–249d. Platon oferă însă și ceea ce el numește o „demonstrație" (*apodeixis*; vezi *Phaidros* 245c). Demonstrația pornind de la *anamnesis* (vezi) se reclamă din pitagorismul religios (*Phaidon* 72e–77a), pe cînd cea care pornește de la înrudirea cu *eide*-le (*ibid.* 78b–80c) este pur platoniciană.

2. Acestea sînt demonstrații unitare, privitoare la suflet ca întreg, în schimb distincția făcută în *Timaios* (vezi *psyche*) între partea muritoare și cea nemuritoare a sufletului inaugurează o nouă orientare; Aristotel nu susține imortalitatea întregii *psyche* nici măcar în scrierile sale cele mai timpurii; doar *nous*-ul poate aspira la nemurire (*Eudemos*, fr. 61; *De an.* I, 408b, III, 430a). Materialistul în mod normal este condus

spre negarea nemuririi sufletului; este cazul atomiștilor (vezi Lucretius, *De rerum nat.* III, 830–1094) și, în primă instanță, al stoicilor (*SVF*, I, 146, II, 809; D.L. VII, 157), deși mai tîrziu, începînd cu Poseidonios (Cicero, *Tusc.* I, 18–19; comp. *De Republica*, VI, 26–28), ei aveau să susțină un gen de nemurire astrală (vezi *aer*). Pentru Plotin nemurirea sufletului este neproblematică; la el discuția se poartă doar cu privire la individualitatea sufletului nemuritor după despărțirea sa de corp (*Enn.* IV, 3, 5).

átomon: „insecabil", particulă materială indivizibilă, atom

1. Critica parmenidiană a vitalismului milesian cu ale sale *genesis* și *kinesis* neexplicate a rodit în concepțiile lui Empedocle și Anaxagora, care au redus orice *genesis* la un tip sau altul de amestec al unei materii indestructibile (vezi Empedocle, Diels 31A28, 30; Anaxagora, fr. 12) și au postulat un izvor al mișcării diferit de lucrul mișcat (vezi *kinoun*). Dar atît Empedocle, cît și Anaxagora au postulat o pluralitate de tipuri ale substanței de bază, contravenind astfel ipotezei parmenidiene că adevărata ființă este una (vezi *on* și Melissos fr. 8). Din acest complex de probleme și de soluții parțiale s-a dezvoltat poziția atomistă: existența ființei și deopotrivă a neființei (adică a vidului, vezi *kenon*) — a ființei sub forma unui număr infinit de particule indivizibile și indestructibile, substanțial identice și deosebite între ele doar după figură și mărime, prin agregarea (*synkrisis*) cărora iau naștere lucrurile sensibile (Diels, fr. 67A14, 68A37; Aristotel, *Meta.* 985b; vezi *genesis*).

2. Atomii sînt în mișcare eternă (Aristotel, *De coelo*, III, 300b; vezi *kinesis*), cei mai mobili fiind atomii sferici ai sufletului sau focului (*idem, De an.* I, 405a); toate senzațiile sînt reduse la contact (*idem, De sensu* 442a); toate celelate calități sensibile sînt pur convenționale (*nomos*; Democrit, fr. 9; vezi *pathos*). Variațiile ulterioare datorate lui Epicur și Lucretius sînt relatate în D.L. X, 35–39 și *De rerum nat.* I, 265–328, 483–634; II, *passim*.

Pentru versiunea pitagorică a atomismului numerelor, vezi *arithmos, monas, megethos*; pentru *atomon eidos* ca *infima species* în diviziune, vezi *diairesis, diaphora, eidos*; pentru cinetica atomismului, vezi *kinesis*; pentru formarea corpurilor compuse, vezi *genesis*; privitor la problema generală a mărimilor indivizibile, vezi *megethos*.

autárkeia: autarhie, autosuficiență

Autarhia este o caracteristică a fericirii (*eudaimonia*) ca scop al vieții umane (Aristotel, *Eth. Nich.* I, 1097b) și deci a vieții contemplative, care este pentru om supremul bine (*ibid.* X, 1177a). Ulterior, *autarkeia* ca o calitate a virtuții devine un loc comun atît la stoici (D.L. VII, 127), cît și în tradiția platoniciană mai tîrzie (Plotin, *Enn.* I, 4, 4).

autómaton: spontaneitate

Vezi *tyche*.

b

boúlēsis: voință

Vezi *proairesis; kinoun* 9.

boúleusis: deliberare

Vezi *proairesis*.

C

chṓra: întindere de pămînt, ținut, spațiu, loc, cuprins

Vezi *hyle*, *hypodoche*, *topos*.

chōristón: separat, de unde: 1) substanță separată, 2) conceptual separat (vezi *aphairesis*)

Separația este o caracteristică a substanței (*ousia*) care, spre deosebire de celelalte *kategoriai*, este capabilă de existență separată; toate celelalte modificări ale ființei există *în* ceva (*Meta.* 1028a–b, 1029a28, 1039a32). Unul din cele mai frecvente reproșuri aristotelice făcute lui Platon este acela de a fi acordat *eide*-lor, pe care Aristotel le înțelege în sensul de *universal* (*katholou*), o existență substanțială separată, adică de a le fi ipostaziat (vezi *Meta.* 1086a, 1087a).

Cu privire la separabilitatea intelectului activ, vezi *nous*, *ousia*.

chrónos: timp

1. Timpul ca personificare, *Chronos*, apare în cosmogoniile cvasi-mitice înainte de a-și face loc în cosmologiile filozofice. Înlocuirea lui *Kronos*, tatăl lui Zeus, cu *Chronos* era un lucru destul de comun (vezi Plutarh, *De Iside* 32), iar primul care a făcut-o pare să fi fost filozoful Ferekyde din secolul al șaselea (D.L. I, 119). Oriunde își va fi avînd originea, puternicul Timp apare ca motiv de căpetenie la poeți (cf. Pindar, *Od.* II, 17 și fr. 145) și mai cu seamă la tragedieni (*Oed. Col.* 607–623 este numai unul din foarte multele exemple la Sofocle, care era extrem de atașat acestei figuri), unde Timpul e o figură puternică ce nu numai că stă la obîrșia procesului genealogic sau în preajma ei, cum stătea și în cosmogonii, ci totodată stăpînește și cîrmuiește *kosmos*-ul.

2. Există un poet al cărui gînd despre timp se distinge printr-o notă aparte, avînd o remarcabilă asemănare cu ceea ce spunea pe aceeași temă un filozof aproape contemporan cu el: Solon, în fr. 15, rîndul 3, folosește expresia „*Chronos* stăpîn pe judecăți [*dike*]", iar o figură aproape identică apare în fragmentul păstrat din Anaximandru, unde elementele „dau socoteală [*dike*] unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rînduiala [*taxis*] lui *Chronos*".

3. Limbajul figurativ dispare pe măsură ce speculația filozofică se distanțează de obîrșiile ei mitologice, astfel că, de exemplu, chiar și atunci cînd filozoful-poet Empedocle vorbește într-un context înrudit cu cel al lui Anaximandru, sugestia de personificare a lui *chronos* este considerabil diminuată (fr. 30). Punctul asupra căruia Anaximandru și Empedocle ar fi totuși de acord este plasarea timpului în afara *kosmos*-ului, acesta fiind în schimb oarecum orînduit de timp.

4. O schimbare începe să se producă o dată cu pitagoricii, pentru care *kosmos*-ul era deopotrivă o făptură vie (*zoon*), cu respirație, și principiu al Limitei (*peras*). În afara *kosmos*-ului sînt doar diversele manifestări ale Nelimitatului (*apeiron*), pe care *kosmos*-ul le „inhalează" și cărora le impune Limita (cf. Aristotel, *Phys*. 203a, 213b; Aëtios II, 9, 1). Printre aceste *apeira* se află, ni se spune (Aristotel, fr. 201), timpul. Pesemne că procesul de inhalare implica limitarea aspectului brut, de dăinuire veșnică al timpului (dăinuirea veșnică e o trăsătură timpurie a *apeiron*-ului, vezi), prin reducerea lui la număr (*arithmos*), asociere ce avea să se perpetueze în toate discuțiile ulterioare despre timp.

5. Acest gînd pitagoric, în ciuda faptului că se lasă sesizat abia în lumina remarcilor sumare cu care-l însoțește Aristotel, a fost de mare însemnătate. Prin el se făcea distincție între un timp nelimitat, extracosmic și un timp numărabil, cosmic, acesta din urmă fiind introdus în contextul cantității. Platon a continuat pe acest făgaș, adăugînd însă importante dimensiuni noi ambelor noțiuni de timp pitagorice. El a preluat conceptul de *aion* (vezi), care apăruse în gîndirea presocratică drept desemnare a duratei de viață a universului, și l-a aplicat

la timpul extracosmic, văzut acum nu ca un nedefinit *apeiron* pitagoric, care probabil includea un fel de mișcare nesupusă vreunei reguli, ci ca mod imobil al *eide*-lor (*Tim.* 37d). Timpul cosmic, pe de altă parte, este identificat cu revoluția periodică a sferei cerești (*Tim.* 39c; Aristotel, *Phys.* 218a–b și Simplicius, *ad. loc.*). Pe scurt, *chronos* este pentru Platon „un chip [*eikon*] veșnic, ce se mișcă în conformitate cu numărul, al eternității [*aion*] care se odihnește în Unul“ (*Tim.* 37d). În felul acesta, stabilitatea și unitatea *aion*-ului sînt puse în contrast cu mișcarea și pluralitatea sau, mai bine zis, cu numărabilitatea *chronos*-ului, totul fiind înglobat teoriei sale despre *mimesis* (vezi).

6. Atît pentru Platon, cît și pentru Aristotel, timpul și mișcarea sînt strîns asociate într-un soi de relație reciprocă. Platon, după cum am văzut, le identifica pe cele două, iar Aristotel, deși critică această identificare (*Phys.* 218b), afirmă totodată relația strînsă dintre ele (*ibid.* 220b). El este, tot așa, de acord cu Platon că cea mai bună unitate de măsură este mișcarea regulată, ciclică, pentru că e primă și cel mai bine cunoscută (*ibid.* 223b), dar nu specifică, așa cum face Platon, că aceasta este mișcarea diurnă a cerurilor, poziție pe care o critică și Plotin (*Enn.* III, 7, 9). Punctul în care cei doi se despart în modul cel mai clar îl reprezintă absența la Aristotel a contrastului dintre timp și eternitate și a întregului aparat demiurgic al teoriei despre *mimesis.*

7. Existența timpului ca *eikon* îi oferă lui Platon posibilitatea să-i atribuie, cel puțin prin implicație, un statut ontologic. Timpul are chiar și un scop în schema lucrurilor, acela de a permite oamenilor să numere (*Tim.* 39b). Aristotel însă, pentru care timpul este „calculul [sau numărătoarea, *arithmos*] mișcării, după anterior și posterior“ (*Phys.* 219b), nu este convins de asta. Timpul nu e sinonim al mișcării, ci trebuie socotit pornind *de la* mișcare. Iar calculul necesită un calculator; așadar, dacă n-ar exista o inteligență, n-ar exista nici timp (*ibid.* 223a). Recunoașterea succesiunii (anterior și posterior) e cea care-i face pe oameni să aibă conștiința timpului (*ibid.* 219a).

8. Contribuția epicureană la filozofia timpului a constat în principal într-o încercare de a defini modul său de existență. Timpul nu este o *prolepsis* (vezi), o anticipație universală edificată pe un șir de experiențe, ci este o evidență imediată (D.L. X, 72). El pare a fi o calitate asociată cu acțiunile și mișcările lucrurilor, pe scurt, „un accident al unui accident" (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 219; comp. Lucretius I, 459–461). Asemenea distincții tind să se estompeze la stoici, care subsumează toate entitățile de acest fel, inclusiv timpul (*SVF*, II, 1142), rubricii generale „corpuri". În general însă, școala stoică se menține pe făgașele platonician și aristotelic (firește, fără garnitura platoniciană a lui *aion* și *eikon*), înlocuind pe *arithmos* prin mai corporalul „interval", dar păstrînd legătura dintre timp și mișcare (*SVF* II, 509, 510).

9. Plotin acordă o atenție considerabilă problemei timpului, considerînd-o, aidoma lui Platon, strîns legată de cea a eternității. Orice încercare de a separa, așa cum a făcut Aristotel, cele două probleme este sortită eșecului (*Enn.* III, 7, 7–10). Plotin dezaprobă tratarea filozofică a timpului în termeni de număr sau măsură a mișcării (vezi *Enn*, II, 7, 8), ba chiar și identificarea platoniciană a timpului cu mișcarea cerurilor. El preferă să formuleze problema lui *aion* și *chronos* în termeni de viață, primul reprezentînd viața inteligibilelor (III, 7, 2). Timpul, pe de altă parte, e un fel de degenerare a acestei autoprezențe totale, datorată incapacității sufletului de a accepta această *tota simultaneitas* (a se compara cu degenerarea similară, în suflet, a lui *theoria* în *praxis*: vezi *physis*); timpul, așadar, este viața sufletului care trece, în ordine, dintr-o stare în alta (III, 7, 11).

d

daímōn sau **daimónion:** prezență sau entitate supranaturală, undeva între zeu (*theos*) și erou

1. Credința în spirite supranaturale ceva mai puțin antropomorfizate decît erau Olimpienii e o componentă foarte timpurie a religiei populare grecești; un astfel de *daimon* se atașează fiecărui om la naștere și determină, în bine sau în rău, soarta sa (a se compara cuvîntul grec pentru fericire, *eudaimonia*, a avea un *daimon* bun). Heraclit s-a rostit împotriva acestei credințe (fr. 119; vezi *ethos*), dar fără ecou notabil. În viziunea șamanică despre *psyche* (vezi), *daimon* este un alt nume pentru suflet (Empedocle, fr. 115), reflectînd, probabil, obîrșia sa divină și puterile sale extraordinare. Socrate se situează, cel puțin parțial, în tradiția religioasă arhaică atunci cînd vorbește despre acel „ceva divin" (*daimonion ti*) care-l avertizează să evite anumite acțiuni (*Apol.* 31d; acțiunea acestui element divin e considerabil mai amplă în relatarea lui Xenofon din *Mem.* I, 1, 4); notabilă e și folosirea statornică de către Socrate a formei impersonale a cuvîntului sau a sinonimului „semn divin" (vezi *Phaidros* 242b), pesemne o ușoară corecție adusă de raționalist la ceea ce era o credință populară contemporană în divinație, în mesaje trimise în vis de divinități, în profeții etc., credință împărtășită de Socrate (*Apol.* 21b, 33c, *Criton* 44a, *Phaidon* 60c; vezi *mantike*). Ar fi, probabil, o greșeală să credem că Socrate sau contemporanii săi făceau o distincție foarte scrupuloasă între *daimonion* și *theion* (vezi), avînd în vedere că apărarea socratică din *Apol.* 27d împotriva acuzației de ateism se bazează pe argumentul că a crede în *daimones* înseamnă a crede în zei.

2. Ideea de *daimon* ca un fel de „înger păzitor" este încă vizibilă la Platon (*Rep.* 620d), deși există o încercare de a evita

fatalismul implicit în credința populară, prin aceea că li se lasă sufletelor individuale să-și aleagă *daimon*-ul (*Rep.* 617e). În filozofia de mai tîrziu a fost foarte controversată chestiunea dacă acest *daimon* individual este sau nu în noi. Într-un loc (*Tim.* 90a) Platon însuși îl identifică cu sufletul, iar un reflex al acestei poziții se constată, de pildă, în Marc Aureliu II, 17, III, 16 (vezi *noesis* 17).

3. La Platon este prezentă însă și o altă idee, aceea de *daimon* ca figură intermediară între Olimpieni și muritori, de exemplu Eros-ul „daimonic" din *Symp.* 202d–203a și reglementările din *Legile* 714a–b. Această poziție a fost în mare vogă printre transcendentaliștii de mai tîrziu, deopotrivă printre cei de factură neopitagorică și la cei de factură platoniciană; aici adevărații zei (vezi *ouranioi*) își au ca sălaș *aither*-ul (vezi) pe cînd mai mărunții *daimones* populează *aer*-ul mai de jos și exercită o providență (vezi *pronoia*) directă asupra lucrurilor omenești (D.L. VIII, 32).

4. Plutarh are o demonologie foarte elaborată (*De def. orac.* 414f–417b) și, cu tipicul său conservatorism religios, el face să descindă cultul acestor intermediari din izvoare primitive orientale și grecești (de ex., Hesiod, *Erga* 159–160; comp. Platon, *Rep.* 468e–469b) și din Empedocle (*ibid.* 419a; Plutarh tratează despre originile daimonilor în *De genio Socr.* 591c–f). O sursă trecută cu vederea de Plutarh este contactul cu tradiția semită, legătură explicită la Philon care înaintea sa identificase pe *daimones* din filozofia greacă cu îngerii din tradiția ebraică (iraniană?) (*De somn.* 141–142; *De gigant.* 6–9).

dēmiourgós: făuritor, meșteșugar

1. Descrierea pe care o face Platon făuritorului zeilor inferiori, sufletului universului și părții nemuritoare a sufletului omenesc se găsește în *Timaios* 29d–30c; acesta folosește ca model *eide*-le preexistente, *ibid.* 30c–31a (vezi *mimesis*). *Demiourgos* trebuie, probabil, identificat cu cauza inteligentă, eficientă postulată de Platon în *Phil.* 27b (comp. *Soph.* 265c). Acest *demiourgos* nu este însă atotputernic: el face *kosmos*-ul

bun „atît cît este cu putință" (*Timaios*, 30b) și nu poate să evite efectele potrivnice ale „necesității" (*ananke*), *ibid.* 47e–48a.

2. *Demiourgos* continuă să joace un rol important în platonismul mai tîrziu: ceea ce e cu deosebire notabil este că, odată admisă transcendența principiului suprem divin, funcția demiurgică este îndeplinită de o emanație secundă, de către *Logos* la Philon (*De cher.* 35, 136–137, *De spec. leg.* I, 81) și de către *Nous*, la Numenius (vezi Eusebius, *Praep. Evang.* XI, 17–18) și Plotin (*Enn.* II, 3, 18). Dualismul etic al gnosticilor își află expresie în ideea lor că *demiourgos* creează lumea fără să cunoască *eide*-le (vezi Irineu, *Adv. haer.* I, 5, 3); vezi *mimesis, techne.*

diaíresis: separare, diviziune, distingere

1. Diviziunea, procedeu ce nu-l interesa pe Socrate dat fiind că investigația sa țintea *spre* cîte un singur *eidos* (vezi *epagoge*), devine un element important în dialogurile mai tîrzii ale lui Platon, unde acesta își îndreaptă atenția spre problema raporturilor dintre *eide*. Exprimată în termenii logicii aristotelice, *diairesis* face parte din înaintarea de la gen la specie; cum rezultă însă limpede dintr-un pasaj din *Parmenide*, unde pune pentru prima dată această problemă (129d–e), Platon nu vedea în ea un exercițiu conceptual. Căutarea dialectică din care *diairesis* face parte are ca obiectiv explicarea realităților ontologice sesizate de reflecția noastră (*logismos*).

2. Căutarea *eide*-lor interrelate începe cu o încercare de cuprindere a unei forme generice (*Phaidros* 265d); aceasta este „reunirea" (*synagoge*, vezi). Ea este urmată de *diairesis*, o separare a diferitelor *eide* găsite în *eidos*-ul generic, mergînd pînă la *infima species* (*Soph.* 253d–e). Platon e zgîrcit cu detaliile atît în teoria cît și în practica lui *synagoge* și, cu toate că *Sofistul* și *Omul politic* sînt pline de exemple de *diairesis*, în ele se spune relativ puțin despre metodologia acesteia. Ni se spune însă că diviziunea trebuie să aibă loc „potrivit articulațiilor naturale" (*Phaidros* 265e). Care sînt acestea, devine

mai clar din *Omul politic*: sînt diferențele (*diaphorai*, vezi) care separă o specie de alta în cadrul formei generice (*Pol.* 262a–263b, 285b).

3. Metoda diviziunii ridică unele chestiuni grave, atît de grave, de fapt, încît ar putea să zdruncine încrederea în existența *eide*-lor (vezi *Phil.* 15a–b). Descrierea raporturilor dintre realitățile sensibile și *eide* în termeni de participare (*methexis*) sugerează subordonarea lucrurilor față de *eide*, o subordonare ce ține de esența metafizicii platoniciene. Și cu toate că Platon evită termenul *methexis*, preferînd expresia „combinație" sau „comuniune" (*koinonia*; anterior, în *Phaidon* 100d, el pare să se fi gîndit să folosească *koinonia* pentru a descrie raportul dintre lucrurile sensibile și *eide*) cînd descrie raporturile reciproce dintre *eide* (vezi *Soph.* 251d, e), dificultatea persistă cu îndărătnicie. Dispunerea *eide*-lor specifice sub *eidos*-ul generic nu sugerează oare exact același principiu de subordonare între *eide*-le înseși ? Alcătuiesc speciile genul sau sînt ele derivate din acesta ? E clar că Platon nu vedea *eide*-le în acest fel (vezi *Soph.* 251a–259d), după cum însuși Aristotel este dispus să admită (vezi *Meta.* 1031a), dar s-ar putea ca acesta să fi fost cel puțin unul din motivele pentru care Speusip, care practică *diairesis*, dar într-o formă radicală (vezi Aristotel, *Anal. post.* II, 97a și *diaphora*), a negat existența *eide*-lor.

4. Aristotel însă este convins de incompatibilitatea *eide*-lor subsistente, indivizibile, cu procesul de *diairesis* (*Meta.* 1039a–b). Propria sa teorie a diviziunii este formulată în *Anal. post.* II, 96b–97b: genul trebuie divizat prin diferențe (*diaphorai*, vezi) ce țin de esență, diviziunea trebuie să se desfășoare în ordinea corectă și, în fine, să fie exhaustivă.

O dată cu Epictet, *diairesis* reapare într-un context moral; vezi *proairesis*.

dialektikḗ: dialectică

1. Potrivit mărturiei lui Aristotel, dialectica este o invenție a lui Zenon eleatul (D.L. IX, 25), menită, probabil, să vină în sprijinul ipoteticelor antinomii ale lui Parmenide (Platon, *Parm.* 128c). Dar ceea ce pentru eleați era un gen de

polemică verbală (Platon ar fi numit-o „eristică" sau dispută; vezi *Soph*. 224e–226a, *Rep*. 499a, *Phaidros* 261c) a fost transformat de Platon într-o înaltă metodă filozofică. Puntea de legătură a constituit-o, neîndoielnic, tehnica socratică a întrebării și răspunsului folosită în căutarea definițiilor etice (vezi Platon, *Phaidon* 75d, 78d; Xenofon, *Mem*. I, 1, 16; și *elenchos*), tehnică pe care Platon o descrie explicit drept dialectică (*Crat*. 390c). O dată cu ipostazierea definițiilor socratice în *eide* platoniciene (reflectată, pesemne, în tranziția de la *Phaidon* 99d–100a la *ibid*. 101d; vezi *eidos*), rolul dialecticii devine central și reprezintă încoronarea parcursului ideal al învățării descris în *Republica*: după zece ani închinați matematicilor, filozoful în devenire va consacra anii dintre treizeci și treizeci și cinci studiului dialecticii (*Rep*. 531d–534e, 537b–539e).

2. Ce este dialectica? Întrebarea nu e ușoară, deoarece Platon, ca de obicei, a gîndit despre ea într-o multitudine de feluri. Avem punctul de vedere al dialogurilor *Phaidon* și *Republica*, potrivit căruia dialectica este un urcuș către o viziune din ce în ce mai sintetică, printr-un șir de „poziții" (*hypotheseis*, vezi; teoria Formelor este una din ele la *Phaidon* 100b), pînă se ajunge la o ultimă poziție (*Phaidon*, 101d, *Rep*. 511e). În *Republica*, unde contextul discuției este unul mărturisit moral, acest „principiu neipotetic" este identificat cu Binele în sine (*auto to agathon*; *Rep*. 532a–b) care își subsumează toate ipotezele inferioare (*ibid*. 533c–d).

3. Dacă dialectica din *Phaidon* și din *Republica* poate fi descrisă drept „sintetică" (*Rep*. 537c), cea care iese treptat la iveală începînd cu *Phaidros* este hotărît „diacritică" (vezi *Soph*. 226c, 253d). Ea este prezentată în *Phaidros* 265c–266b (comp. *Soph*. 253d–e) și constă din două demersuri diferite, „reunirea" (*synagoge*, vezi) și „diviziunea" (*diairesis*, vezi), aceasta din urmă fiind amplu ilustrată în dialoguri ulterioare ca *Sofistul*, *Omul politic* și *Philebos*. Dialectica mai timpurie vădea similitudini cu acțiunile *eros*-ului (vezi), acum însă ne vedem transportați într-o lume aproape aristotelică a clasificării prin diviziune: urcarea a fost înlocuită de coborîre. Deși

este vădit că aici avem încă de-a face cu realități ontologice, este, pe de altă parte, clar că s-a făcut un pas crucial în direcția unei logici conceptuale. Conceptul de *diairesis* este acel *eidos* care stă imediat deasupra particularelor sensibile (*Soph.* 229d) și, cu toate că în schema platoniciană a lucrurilor acesta este „cu adevărat real" (*ontos on*), semnificativ e faptul că la Aristotel același proces, *diairesis*, se finalizează, printr-o coborîre logică, în *atomon eidos, infima species* (*De an.* II, 414b); vezi *diairesis*.

4. Aristotel abandonează rolul ontologic central acordat dialecticii în *Republica* lui Platon, fiind preocupat, în schimb, de operațiile intelectului care culminează cu demonstrația (*apodeixis*). Dialectica nu este demonstrație strictă (*Anal. pr.* I, 24a–b; *Top*, I, 100a–b) pentru că nu pornește de la premise adevărate și prime, ci de la opinii (*endoxa*) acceptate de majoritatea oamenilor sau de cei înțelepți. Latura ironică a acestei distincții rezidă, firește, în faptul că modul de a proceda al lui Aristotel însuși este cel mai adesea acela caracterizat de el drept „dialectic" (vezi *endoxon*). Ca teoretician însă, Aristotel nu prea îndrăgește dialectica (cf. *De an.* I, 403a, *Top.* 105b) și sugerează în *Meta.* 987b că poate ea, sau mai degrabă confuzia dintre gînd și realitate, a pricinuit tribulațiile lui Platon.

5. Pentru stoici dialectica se reduce la logică, adică la studiul formelor discursului interior și exterior (D.L. VII, 43; cf. *logos, onoma*), deși în același timp ei îi lărgesc domeniul astfel încît să includă etica și chiar fizica (*ibid.* VII, 46, 83). Așa se face că la ei logica nu mai este un instrument (*organon*) al filozofiei, așa cum o înțelegea Școala peripatetică (reunirea tratatelor logice într-un *Organon* este post-aristotelică, deși în mod neîndoielnic Aristotel a prevăzut rolul propedeutic al *Analiticelor*; cf. *Meta.* 1005b).

6. Reabilitarea dialecticii în sensul ei platonician a fost întreprinsă de Plotin (*Enn.* I, 3). Ea redevine acum, așa cum fusese în *Republica*, o abordare cognitivă a inteligibilelor (vezi *noesis*), dar cu vizibile nuanțe stoice: dialectica este o educație pentru virtute și ca atare include atît acțiunile și obiectele, cît și *noeta*.

diánoia: înțelegere, gîndire discursivă

În linia platoniciană *dianoia* este un tip de cunoaștere între *doxa* și *noesis* (*Rep.* 510d–511a; pentru obiectele speciale ale lui *dianoia* în accepțiunea platoniciană, vezi *mathematika*). La Aristotel, termenul e folosit ca o desemnare mai generală pentru activitatea intelectuală. Cînd e așezat în opoziție cu *nous* (= cunoaștere intuitivă), el înseamnă cunoaștere discursivă, raționament silogistic (Aristotel, *Anal. post.* II, 100b) și (*ibid.* I, 89b) se subîmparte în următoarele specii: *episteme*, cunoaștere urmărită de dragul ei însăși (vezi și *theoria*), *techne* (cunoaștere aplicată la producere) și *phronesis* (cunoaștere aplicată la conduită). În stoicism este identică cu *hegemonikon* (*SVF* II, 459).

Pentru felul cum este plasată în contextul general al intelecției, vezi *noesis*.

diaphorá: diferență, diferență specifică

1. *Diaphorai* sînt prezente explicit în procesul dialectic platonician al diviziunii (*diairesis*, vezi), unde „forma generică“ se împarte după genuri (*Soph.* 253d–e) sau, cum se spune în *Phaidros* 265e, „potrivit articulațiilor naturale“. Despre ce sînt aceste „articulații naturale“ se spune mai mult în *Pol.* 262a—263b, 285b. Genul trebuie divizat numai cînd se separă în două Forme specifice. El nu trebuie divizat în părți, deoarece o parte (*meros*) și o Formă specifică (*eidos*) nu sînt totuna (*ibid.*, 262b). Prin urmare, *diaphorai* trebuie să deosebească specii.

2. Aceasta are sens într-un sistem de concepte, dar creează mari dificultăți dacă *eide*-le sînt substanțe autonome, indivizibile, cum le vedea, neîndoielnic, Platon; în teoria platoniciană nu este loc nici pentru Forme „generice“, nici pentru cele „specifice“ (vezi *diairesis*). Succesorul lui Platon, Speusip, care nega *eide*-le, folosea o metodă exhaustivă de *diairesis*, încercînd să includă toate *diaphorai*, pesemne pentru că, o dată cu dispariția *eide*-lor ipostaziate, *diaphorai* erau cele ce dădeau conținutul noului *eidos* conceptual (vezi Aristotel, *Anal. post.* II, 97a).

3. La Aristotel, procesul de *diairesis* se desfășoară divizînd genul cu ajutorul unor *diaphorai* specific distincte pînă cînd se ajunge la *infima species*, unde activitatea se finalizează într-o definiție (*horismos*; vezi definiția lui *horismos* în *Top.* I, 103b). În *Top.* VI, 143a–145b sînt formulate reguli amănunțite pentru alegerea de *diaphorai* în *diairesis*.

4. Cît despre aspectele ontologice ale problemei, în *Metafizica* Aristotel transpune discuția în categoriile de materie și formă. Genul stă față de *diaphora* ca materia sensibilă față de formă și, ca atare, poate fi caracterizat drept „materie inteligibilă" (*hyle noete*; caracterizarea nu-i foarte inspirată, dat fiind că Aristotel folosește această expresie și în alt sens; *hyle, aphairesis*), în timp ce toate *diaphorai* sînt rezumate în cea finală, a lui *atomon eidos* sau *infima species*, servind drept esență (*ousia*) a acesteia (*Meta.* 1038a, 1045a).

diáthesis: dispoziție

Vezi *hexis*

díkē: reparație, judecată, justiție, dreptate

1. La fel ca în cazul majorității termenilor etici grecești, *dike* a avut o istorie destul de complexă înainte de a fi angrenat în problematica filozofiei. De pe vremea lui Homer, înțelesul lui *dike* cuprindea ideea transgresării anumitor limite, probabil a celor impuse, în primă instanță, de structura de clasă a societății, și ideea plății unei despăgubiri pentru această transgresare. O dată cu declinul conștiinței de clasă aristocratice, *dike* începe să fie văzută ca un element prezent peste tot în societate, aplicabil deopotrivă tuturor cetățenilor și garantat de însuși Zeus. Limitele în care acționa noua *dike* erau acum definite de legea scrisă (*nomos*, vezi) și un nou termen abstract, *dikaiosyne* — „justiție", „virtutea dreptății" —, intră în uz spre a descrie calitatea omului care respectă limitele legii și este, ca atare, „drept" (*dikaios*).

2. Prima utilizare a lui *dike* într-un context filozofic apare în singurul fragment păstrat de Anaximandru (Diels, 12B1), unde elementelor (*stoicheia*), care sînt forțe opuse prin

tire (vezi *enantia*), li se cere să dea socoteală (*dike*) unele altora pentru transgresările reciproce în procesul de *genesis-phthora*. Limitele de a căror încălcare este vorba aici nu sînt cele ale unei societăți omenești, ci înseamnă ordinea implicită a lumii văzute ca un *kosmos* (vezi), aceasta într-o epocă în care nu se operase încă separarea între cele ce se petrec în lumea fizică și lucrurile ce țin de viața umană. O dată cu Heraclit (fr. 80) intervine o corecție: cearta („războiul") dintre elemente nu mai este, cum o gîndea Anaximandru, un gen de nedreptate care se cere reparată, ci este ordinea normală a lucrurilor, tensiunea contrariilor care constituie realitatea existenței.

3. Fragmentele din Democrit trădează un anumit interes pentru comportamentul etic în general și pentru dreptate în particular (vezi fr. 45, 174), dar ele reprezintă preocupări etice ale unui filozof, și nu o încercare de edificare a unei etici filozofice. Imboldul către o asemenea încercare a izvorît din atacurile sofiștilor asupra temeiurilor conduitei, pe motiv că acestea erau legate de o lege relativă, arbitrară (vezi *nomos*). Astfel a fost atrasă ideea de *dike* în controversa privitoare la raportul dintre *nomos* și *physis*, controversă în cadrul căreia s-au cristalizat o serie de poziții sofiste ce reduceau dreptatea la simpla supunere față de legile arbitrare ale statului, legi care, la rîndul lor, erau instrumente cu ajutorul cărora cei puternici căutau să-și păstreze pozițiile în societate: vezi Archelaos (Diels, 60A1), Antiphon (Diels, 87B44) și atitudinile adoptate de Callicles în dialogul platonician *Gorgias* (de ex. 483a–484a) și de Thrasymachos în cartea I a *Republicii* (de ex. 338c).

4. Riposta dată de Socrate acestor poziții poate fi privită, firește, ca nefiind decît o rafinare a strămutării generale, operată de el, a virtuților (între care figurează în mod expres *dikaiosyne*; vezi Aristotel, *Eth. Eud.* I, 1216b) pe tărîmul unor definiții permanente, degajate prin cunoaștere (vezi *arete*); mai este la mijloc totuși, în *Criton*, și apărarea pătimașă a justiției și legii considerate a fi un contract social inviolabil. Replica dată de Platon însuși adversarilor lui Socrate se

găsește în *Republica* II–X și îmbracă forma unei cercetări a dreptății așa cum există ea pe scara mai largă a *polis*-ului (*Rep.* 369a), cercetare în urma căreia ea este definită ca un gen de dispoziție către cooperare a individului de a face treaba care-i este proprie (vezi 433e, 443b).

5. Aceasta nu este o ripostă dată susținerii lui Callicles cum că întotdeauna cei nedrepți par să fie în cîștig; cei răi, într-adevăr, prosperă. Platon nu dă asigurări ferme cu privire la soarta celor drepți în această viață — deși e convins că zeii nu-i vor neglija (*Rep.* 613a–b; compară *Legile* X, 899c–900b) — dar dreptatea își va primi răsplata din urmă în viața viitoare, așa cum este zugrăvită aceasta, în culori luminoase, în „Mitul lui Er“ din *Republica* X.

6. Principalele dezvoltări aristotelice cu privire la dreptate se găsesc în *Eth. Nich.* V, unde aceasta este împărțită în a) „distributivă“, adică cea care are de-a face cu distribuirea bunurilor, onorurilor etc., între cei ce participă la sistemul politic, și b) „corectivă“, adică privitoare la reglementarea raporturilor private, atît a celor ce țin de învoieli, cît și a delictelor (1130b–1131a). În ambele cazuri dreptatea e un fel de proporție (*analogia*), putînd fi astfel asimilată și ea doctrinei „mediei“ (vezi *meson*). Aristotel respinge cu fermitate teza sofiștilor cum că dreptatea nu-i decît o chestiune de convenție: există cel puțin unele activități care sînt drepte de la natură (1134b). În sfîrșit (1137a–b), el introduce noțiunea de echitabil sau cuvenit (*epieikeia*), care temperează dispozițiile legale ale justiției, fiind „ceea ce legislatorul însuși ar cere dacă ar fi prezent“ (compară Platon, *Polit.* 294a–295e).

7. Pentru stoici *dikaiosyne* este una din cele patru virtuți cardinale (*SVF* I, 90), definită de Hrysip drept „știința de a distribui fiecăruia ceea ce i se cuvine“ (*SVF* III, 262) și bazată pe natură, nu pe convenție (D.L. VII, 128). Carneade scepticul însă s-a întors la teza sofistă că legea e o convenție instituită de oameni pe temeiuri strict utilitare, poziție pe care el o poate ilustra prin sfaturile discordante pe care ni le dau prudența și dreptatea (Cicero, *De republica* III, 11, 18–19; Lactantius, *Instit.* V, 16, 3–6); vezi *arete, nomos.*

dóxa: 1) opinie, 2) judecată

1. Opinie: distincția dintre adevărata cunoaștere (*episteme*, vezi) și o treaptă inferioară a cunoașterii datează de la Xenofan (fr. 34), dar expunerea ei presocratică clasică se găsește în poemul lui Parmenide (fr. 8, rîndurile 50–61), unde senzația (*aisthesis*) este coborîtă în postura de „părere" sau „opinie" (*doxa*). Distincția se bazează pe statutul ontologic al obiectelor percepției senzoriale (*aistheta*) care, fiind excluse din tărîmul ființei adevărate (*on*), nu pot fi obiectele adevăratei cunoașteri.

2. Distincția este înglobată, pe aceleași temeiuri, epistemologiei platoniciene, deși de acum opoziția fusese întărită de insistentele atacuri sofiste la adresa lui *aisthesis*, căreia i se imputa relativitatea (vezi Platon, *Theait.* 166d–167a, unde e citat Protagoras). În *Rep.* 476e–480a Platon prezintă distincția lui Parmenide într-un șir de corelative epistemologice și ontologice: adevărata cunoaștere este despre adevărata realitate, adică despre *eide*, pe cînd necunoașterea este despre ceea ce e cu totul nereal. Între acestea două există o treaptă intermediară: o cvasi-cunoaștere a cvasi-ființei. Această facultate (*dynamis*) intermediară este *doxa*, iar obiectele ei sînt lucrurile sensibile (*aistheta*) și opiniile curente ale oamenilor. Rezultatele sînt mai apoi schematizate în Diagrama liniei (*Rep.* 509d–511e) unde tărîmul lui *doxa* este, la rîndul său, detaliat, fiind împărțit în credință (*pistis*, vezi), ale cărei obiecte sînt sensibilele, și „cunoașterea aperențelor" (*eikasia*, vezi), categorie de cunoaștere introdusă conform viziunii lui Platon despre natura activității productive (vezi *techne, mimesis*).

3. Dihotomia *episteme-doxa* rămîne la Platon fundamentală, deși se presimte la el un interes crescînd pentru lumea sensibilă (vezi *aistheton, episteme*).

4. Judecată: viziunea platoniciană despre *doxa*, întru cît se întemeiază pe separația *eide*-lor de lucrurile sensibile, nu-și găsește suport în viziunea aristotelică despre realitate; dar există un alt context în care problematica privitoare la *doxa* poate fi tratată. Problema adevărului și erorii se pune cu deosebire în sfera judecății, avîndu-și și ea originea în premisele

parmenidiene privitoare la ființă (*on*, vezi): dat fiind că numai ființa poate fi gîndită și numită, cum este posibil să se formuleze o judecată falsă, adică o definiție despre neființă (fr. 3; fr. 8, rîndul 34)? În *Soph.* 263d–264b Platon arată că, întocmai cum există aserțiune falsă sau discurs (*logos*) fals, așa există și judecată (*doxa*) falsă ca exteriorizare a acestui discurs. Despre posibilitățile judecății false se discută în *Theait.* 187c–200d, dar cum poziția adevărată depinde de soluția problemei neființei (*me on*; vezi *on*, *heteron*), analiza finală este oferită de abia în *Soph.* 263b–d: eroarea (*pseudos*) este o judecată (*doxa*) care nu corespunde realității, fie „realității" situației sensibile, fie realității *eidos*-ului la care sensibilul participă.

5. Analiza aristotelică aplicată la *episteme* și la *doxa* se mută în altă zonă. Cunoașterea este sau *imediată* (vezi *nous*) sau *discursivă* (*dianoia*, vezi). Aceasta din urmă poate fi caracterizată drept *episteme* dacă pornește de la premise care sînt *necesare*, iar drept *doxa* dacă premisele sînt contingente (*Anal. post*, I, 88b–89b), adică dacă ele ar putea să fie și altfel, iar Aristotel chiar definește *doxa*, în *Meta.* 1039b, drept „ceea ce poate fi și altfel decît e acum".

6. Cînd discută despre tipurile de silogisme în *Top.* I, 100a–b, Aristotel abordează contingența lui *doxa* dintr-un unghi întrucîtva diferit. Un silogism demonstrativ (*apodeixis*, vezi) se sprijină pe premise ce sînt adevărate și prime. El diferă prin aceasta de un silogism dialectic (*dialektike*, vezi) ale cărui premise se bazează pe *endoxa*, definite acum drept opinii ce sînt acceptate fie de cei mai mulți, fie de cei înțelepți. Pentru implicațiile acestei viziuni asupra metodei lui Aristotel, vezi *endoxon*.

7. Punctul de vedere epicurean despre *doxa* conține atît elemente platoniciene, cît și elemente aristotelice. Ea este opinie, o anume mișcare spontană din noi înrudită cu senzația (*aisthesis*, vezi). Pentru Epicur orice *aisthesis* e adevărată, deși nu în chip necesar evidentă (*enargeia*, vezi), *doxa* putînd astfel să se întindă dincolo de mărturia simțurilor — de exemplu, plasînd prin judecata ei niște date senzoriale într-o *prolepsis* inadecvată; ea este, astfel, sursa erorii și a falsității (D.L. X, 50–51).

dyás: diadă (doime), pereche

Într-una din relatările despre pitagorism păstrate la un autor de mai tîrziu (D.L. VIII, 25), diada (doimea) este derivată din monadă (*monas*); dar pe baza „Tabelei contrariilor" din *Meta.* 986a, *monas* și *dyas* par să figureze în chip de co-principii, iar dacă *monas* este asociată cu Binele (*agathon*) (Aëtios I, 7, 18; vezi *Eth. Nich.* 1096b), *dyas* e asociată cu *kakon* (*ibid.* 1106b, 29). Aristotel face diferite încercări de a identifica un principiu material la Platon (vezi *hyle*): în *Meta.* 987b și 988a acesta este *dyas* și, finalmente, în 1081a și 1089b, diada nedeterminată (*aoristos dyas*). E posibil ca Platon însuși să fi folosit această expresie, însă nu în dialoguri; poate în prelegerea sa „Despre Bine" (vezi Alexandru din Aphrodisias, *In Meta.* 55; Simplicius, *In Phys.* 453–455; și *agrapha dogmata*). Din *Phil.* 23c–26d, știm că Platon a folosit *apeiron*-ul ca *arche*, iar Aristotel în *Phys.* III, 206b emite presupunerea că rațiunea pentru care „nedeterminatul"* este de două feluri ar consta în faptul că el e un spectru nelimitat în ambele direcții. Succesorul lui Platon însuși, Speusip, îl identifica cu multiplicitatea (Aristotel, *Meta.* 1087b); vezi *arithmos*.

dýnamis: putință activă și pasivă, așadar 1) putere și 2) potențialitate

1. „Puterile" își fac pentru întîia dată apariția la Anaximandru, nu în sensul de calități ale lucrurilor, pe care-l vor avea mai tîrziu, ci chiar în sensul de lucruri; contrariile (vezi *enantia*) care sînt desprinse de *apeiron*: caldul și recele (Diels, fr. 12A10) și au aproape statut de elemente. La Anaximene (Diels, fr. 13A5, A7, B1) își are începutul distincția dintre substanțe (pămînt, foc, apă) și calitățile („puterile") lor, recele și caldul. Teoria elementelor (vezi *stoicheion*) a lui Empedocle deplasează atenția de la calitățile dinamice la substanțe, dar o dată cu Anaxagora rolul primordial este acordat din nou puterilor opuse (fr. 8, 12, 15, 16). Atomiștii se situează într-o altă tradiție: teoria pitagorică a numărului redusese, în fapt, deose-

* În versiunea românească a *Fizicii*, „infinitul". — *N. trad.*

birile calitative la deosebiri cantitative (vezi *arithmos*), iar Democrit merge pe același drum atunci cînd reduce calitățile perceptibile la contactul (*haphe*) cu formele geometrice (Diels, fr. A135; cf. *pathos*); ele nu mai sînt dinamice, ci pur convenționale (*nomos*, *ibid.* B9).

2. Platon este conștient de *dynameis* atît ca termen medical (*Phaidros*, 370c–d, și vezi *eidos*), cît și în relația lor cu elementele (*Tim.* 33a), iar aceste puteri, numite și *pathe*, există în Receptacol (*hypodechomene*) înainte ca *Nous*-ul să-și înceapă lucrarea. Dar odată formate corpurile primare, aceste puteri dispar, iar formele sensibile sînt reduse, în manieră autentic atomistă, la formele geometrice ale particulelor elementare (*ibid.* 61c–68d; vezi *genesis*).

3. La Aristotel, puterile (numite în general *poion* sau *pathos*) devin din nou centrale. *Stoicheia* lui Empedocle erau ireductibile, iar cele ale lui Platon erau reductibile la formele geometrice (*Tim.* 53c–56c); și unora, și celorlalte, Aristotel le opune propria sa teorie a compunerii acestor *stoicheia* din 1) materia subiacentă și 2) prezența unui termen din fiecare cuplu de puteri: rece–cald, uscat–umed (*De gener. et corr.* 329a–330a). Astfel, schimbarea sau reducerea unui element la altul constă din trecerea, în substrat (vezi *hypokeimenon, genesis*), a unui contrariu în celălalt.

4. Toate aceste accepțiuni țin de *dynamis* ca „putere“, dar în *Metafizica* Aristotel dezvoltă un alt sens al lui *dynamis*, acela de potențialitate, făcînd distincție între cele două în *Meta.* 1045b–1046a; potențialitatea nu poate fi definită, ci doar ilustrată (*ibid.* 1048a–b); de exemplu, omul în stare de veghe este potențial omul care doarme. Trecerea de la potență la actualitate (*energeia*) are loc fie grație unui meșteșug, fie grație unui principiu înnăscut (*ibid.* 1049a); *energeia* este logic și ontologic anterioară față de *dynamis* (*ibid.* 1049b–1050a), de unde necesitatea unui prim mișcător (vezi *kinoun*) aflat mereu în stare de *energeia* (*ibid.* 1050b).

5. Doctrina stoică a „puterilor“ a împins teoria aristotelică a elementelor cu un pas înainte; fiecare *stoicheion* are o singură putere și nu cîte una din fiecare cuplu de contrarii:

focul are căldură, aerul are frig (acestea sînt calități active [*poiein*]); pămîntul are uscatul iar apa umedul (calități pasive [*paschein*]; vezi *SVF* II, 580), iar accentul pus în sistemul stoic pe foc (vezi *pyr*) ține evident de faptul că acesta este puterea cea mai activă. Într-adevăr, stoicii reduceau întreaga realitate la două *archai* de bază: una activă (*poioun*) și una pasivă (*paschein* vezi cf. D.L. VII, 134).

6. Vedem, așadar, că pentru milesieni și pentru succesorii lor *dynamis* era o forță activă din lucruri, gîndită la început ca o entitate naturală separată, dar apoi, începînd cu Platon, rafinată în ideea unei calități (*poiotes*, vezi) active. În filozofia post-aristotelică însă, numele e adesea aplicat la un mare număr de mișcători sau inteligențe asociate planetelor din *aither* sau cu *daimones* ce populează aerul (vezi *nous* 17) și identificate de Philon cu îngerii (cf. *De gigant.* 6–9).

7. În noțiunea philoniană de *dynamis* se pot decela însă alți factori. În Scriptură se spune despre Dumnezeu că are „puteri", cuvînt tradus în Septuaginta prin *dynameis*, iar pe acestea Philon le identifică cu *ideai*-le platoniciene (*De spec. leg.* 45–48; pentru distincția dintre *eidos* și *idea*, vezi *noeton* 2). Ele dobîndesc astfel rolul de *noeta* transcendente din intelectul lui Dumnezeu, și, ca *eide* imanente, devin o forță creatoare, în univers. La Philon, acestea din urmă dau ordinea universului, fiind, la rîndul lor, controlate de Dumnezeul transcendent (*De fuga* 101). Aceeași concepție se constată la Plotin. El caracterizează acele *noeta* ce există într-o formă unificată în *nous*-ul cosmic (vezi *noeton* 5) drept o *dynamis* universală cu capacitate neîngrădită (*Enn.* V, 8, 9). Fiecare din ele este însă, potențial (iar mai apoi va fi și actual), un *eidos* separat și, ca atare, o *dynamis* individuală (V, 9, 6) care mai tîrziu va acționa atît în lumea noetică, cît și în cea sensibilă (IV, 4, 36).

8. Dar, potrivit viziunii neoplatoniciene despre univers, lumea noetică și cea sensibilă descind într-o serie cauzală uniformă dintr-o unică sursă (vezi *proodos*) și sînt ținute laolaltă de o *sympatheia* (vezi) cosmică. Ca un corolar la aceasta și ca o nuanță caracteristic simetrică, toate entitățile ce alcătuiesc seria, toate *noeta* și *aistheta*, stau totodată sub impulsul

reîntoarcerii (*epistrophe*, vezi) la sursă. *Epistrophe* nu era un concept cu totul nou. El se află implicit în viziunea pitagorică despre suflet ca o parte divină care încearcă să-și refacă adevărata armonie (*harmonia*, vezi). Îl putem decela, tot așa, în noțiunile platoniciene înrudite de *katharsis*, *eros*, *dialektike* (vezi fiecare) și în chemarea spre „asemuire cu Zeul" (vezi *homoiosis*). Dar, aici ca și aiurea, inclusiv la Plotin, reîntoarcerea, orice formă ar îmbrăca, este o funcție a sufletului conștient și îndeosebi a facultății sale intelectuale. După Plotin însă, ea va fi extinsă la întreg domeniul creației (vezi Proclos, *Elem. theol.* prop. 39).

9. Au existat, de bună seamă, cîteva precedente la această extindere. Platon îngăduise plantelor o anumită alegere a vieții bune (*Phil.* 22b); *physis* (vezi) acționează, la Aristotel, în vederea unui *telos* și tot Aristotel a vorbit despre *genesis* din lumea sensibilă ca despre o imitație a activității *nous*-ului divin (vezi *Meta.* 1050b și *kinoun* 9). Acestea n-au fost însă progenitorii imediați ai acelei *epistrophe* simetrice a lui Proclos; ei trebuie căutați mai degrabă în evoluția mai tîrzie a noțiunii de *dynamis*. Stoicii dezvoltaseră deja o teorie despre *logoi spermatikoi* (vezi) care, asemeni întrucîtva aristotelicei *physis*, cîrmuiau creșterea și dezvoltarea lucrurilor. Aici însă accentul cade pe elementul rațional (*logos*); începînd cu epoca lui Poseidonios, acest element cedează în fața conceptului mai dinamic de forță vitală (*zotike dynamis*; vezi *sympatheia* 3) prezentă în toate lucrurile, pe care le leagă unele de altele afinități ținînd de *sympatheia*. Toate acestea au fost sistematizate într-un vast corp de cunoștințe, studiul afinităților și antipatiilor înnăscute ale obiectelor naturale. Aceasta a fost „fizica" Antichității tîrzii, legată de numele lui Bolos din Mendes.

10. Aceste *dynameis* simpatetice nu au, deocamdată, caracter magic, curînd însă vor căpăta acest caracter în urma altor influențe. Viziunea religioasă a Antichității tîrzii, influențată, pesemne, de exigențele mai vechi ca zeii să acționeze în așa fel încît să-și păstreze imobilitatea transcendentă (vezi *nous* 2), era ca zeii să nu mai lucreze în persoană, ci prin ale lor *dynameis* din lucruri. Aceste *dynameis* puteau fi și au fost

personificate; am consemnat deja accepţiunea pe care o avea la Philon (6 *supra*), iar filozofii au găsit în ea o cale convenabilă de a reconcilia multitudinea de zei ai mitologiei cu propriul lor henoteism (vezi fragmentele din scrierea lui Porphyrios *Despre imaginile Zeilor*; Macrobius, *Saturnalia* I, 17–23; Proclos, *Theol. Plat.* V–VI; ea le-a oferit de asemenea spaţiu larg pentru a-şi etala capacităţile de pe atunci foarte dezvoltate de a etimologiza: vezi *onoma* 7). Acest punct de vedere religios este cel căruia i s-a dat clasica justificare teoretică din propoziţiile 144–145 ale scrierii lui Proclos *Elem. theol.*, unde se afirmă despre caracteristica distinctivă a puterilor divine (*theiai dynameis*) că radiază în jos prin şirul cauzal, găsindu-se la toate nivelurile realităţii.

11. Această concepţie despre *dynameis* din lucruri depăşeşte cu mult hotarele fizicii lui Bolos, care încerca să descopere şi să utilizeze, adesea în scopuri terapeutice, simpatia ocultă dintre obiectele din natură; avem aci fundamentul teoretic pentru arta magică a teurgiei (*theourgia*) (vezi *mantike* 4–5) care caută să-i manipuleze pe zei prin „semnele“ (*symbola*) lor oculte din obiectele naturale şi care, începînd de pe vremea lui Iamblichos, a fost o componentă standard a repertoriului neoplatonician (vezi *De myst.* V, 23; Proclos, *In tim.* I, 139, 210).

Pentru unele chestiuni înrudite din istoria lui *dynamis*, vezi *genesis, pathos, poiein, stoicheion*; pentru corelativul ei aristotelic, vezi *energeia.*

e

échein: 1) a avea, 2) a fi într-o anumită stare; vezi *hexis*

„Posesia“ este la Aristotel una din *kategoriai*. Ea apare astfel în *Cat.* 1b–2a, dar este omisă din alte liste de categorii,

de ex. în *Anal. post.* I, 83b. „A fi într-o anumită stare“ (*pos echein*) este una din cele patru categorii stoice (*SVF*, II, 369); despre ea vorbește Plotin (*Enn.* VI, 1, 25), care folosește acest termen stoic și atunci cînd discută despre *psyche* (*Enn.* IV, 7, 4) și *hyle* (*ibid.* II, 4, 1).

eídōlon: imagine

În teoria atomistă a percepției vizuale (*aisthesis*, vezi) obiectul perceput emană imagini de aceeași formă cu a lui, care pătrund prin porii privitorului (Alexandru din Aphrodisias, *De sensu* 56, 12; Plutarh, *Symp.* VIII, 735a). Potrivit concepției epicuriene, acestea intră în organele de simț ale oamenilor și în timpul somnului, iar oamenii le cred a fi zei (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 19; la fel în Cicero, *De nat. deor.* I, 19, 49; pentru un corelativ etic, vezi *hedone*). Platon vorbește de „imagine“ în *Sofistul*, divizînd-o mai departe în „icoană“ (*eikon*) și „plăsmuire“ (*phantasma*), *ibid.* 236a–b; ea se aseamănă cu realul, dar are existență *secundum quid*, *ibid.* 239c–240b (vezi descrierea lui *eikon* în *Tim.* 52c). La Plotin, *eidolon* este în general folosit în sensul de *eikon*; vezi *Enn.* V, 2, 1 și III, 9, 3, unde *hyle* este un *eidolon* al sufletului, și II, 4, 5 unde materia sensibilă este un *eidolon* al materiei inteligibile (vezi *hyle*).

eídos: înfățișare, natură constitutivă, formă, tip, specie, idee

1. *Eidos* era un termen statornicit și destul de sofisticat cu mult înainte de a fi fost canonizat de Platon. Prima lui semnificație, cu care apare curent la Homer, este „ceea ce se vede“, „înfățișarea“, „chipul“, în mod normal ale unui corp, iar filozofia presocratică a continuat să-l folosească în acest sens (vezi Empedocle, fr. 98, 115 și Democrit, menționat în Plutarh, *Adv. Col.* 1110). În timpul lui Herodot, *eidos* și termenul înrudit *idea*, care intrase în uz, fuseseră lărgite și făcute mai abstracte prin noțiunea de „proprietate caracteristică“ (I, 203) sau „tip“ (I, 94). Tucidide le dă o accepțiune similară (vezi III, 81), iar într-un loc (II, 50) vorbește de „*eidos*-ul

bolii", expresie ce ne duce cu gîndul la dezvoltarea dobîndită de termen în cercurile medicale contemporane lui. Aici *eidos/idea* fusese, pesemne, izolat ca termen tehnic, pus deseori în legătură cu noțiunea de putere (*dynamis*, vezi), însemnînd cu aproximație ceva în genul „naturii constitutive" (vezi Hipocrate, *V.M.* 15, 19; *Nat. hom.* 2, 5; *De arte* 2).

2. Oricare ar fi interpretarea exactă a acestor din urmă texte, pare clar că era vizată forma lucrurilor, ce nu mai era legată neapărat de înfățișarea exterioară a acestora (deși conexiunea cu *dynamis* sugerează că identificarea formei se baza pe sesizarea efectelor ei vizibile), ci mai degrabă de un fel de inteligibilitate lăuntrică (*De arte* 2 leagă în chip semnificativ *eidos* cu conferirea de nume; vezi *onoma*).

3. A avut loc o evoluție paralelă și la filozofi? Atît Platon cît și Aristotel sugerează că da. Platon, în unul din rarele și sumarele sale excursuri în istoria filozofiei (vezi *endoxon*), spune că disputele privitoare la natura realității i-au polarizat pe filozofi în facțiuni, numite de el „giganții" și „zeii". Primii sînt materialiști (*Soph.* 246a–248a; compară atitudinile întrucîtva diferite dar paralele din *Phaidon* 96a–d și *Legile* X, 889a–890a), iar Platon se referă, probabil, la tradiția atomistă. „Zeii", pe de altă parte, sînt caracterizați drept „prieteni ai *eide*-lor" (*ibid.* 248a–249d) și ei împărtășesc o teorie a realității suprasensibile identică cu cea a lui Platon. Ei nu sînt eleații, deoarece aceștia cred într-o pluralitate de entități de acest fel (vezi *on*).

4. Identitatea lor a fost căutată într-un pasaj din Aristotel unde ni se spune (*Meta.* 987a–b) că Platon i-a urmat în multe privințe pe pitagorici și i se atribuie doar deosebiri verbale față de aceștia și anumite rafinări introduse sub influența heracliticului Cratylos și a lui Socrate însuși.

5. Sînt oare pitagoricii cei ce se află la originea teoriei *eide*-lor? Unii sînt de părere că da, luîndu-și drept argument, *inter alia*, atmosfera puternic pitagorică ce învăluie dialogul *Phaidon*, unde Platon avansează pentru prima dată această teorie. Există însă prea puține mărturii strict pitagorice care să vină în sprijinul acestei teze, iar remarca din Aristotel este

una izolată, adăugată, pesemne, atunci cînd el a ajuns la concluzia că Platon identificase *eide*-le cu numărul (*arithmos*, vezi).

6. Originea teoriei trebuie căutată, în timp, mai aproape de Platon. Socrate se preocupase de definirea calităților etice (vezi *Meta.* 987b), probabil ca reacție față de relativismul sofiștilor (vezi *nomos*), și sînt temeiuri să credem că *eide*-le platoniciene au fost versiuni ipostaziate ale unor asemenea definiții (*logoi*; vezi *Phaidon* 99e, *Meta.* 987b, și compară legătura lor cu predicația, *infra*). Într-adevăr, se observă că în „dialogurile socratice" Socrate însuși evoluează tocmai într-o asemenea direcție (vezi *Lysis* 219d, *Euthyphron* 5d, 6d; în unele pasaje din *Euthyphron* este efectiv folosit cuvîntul *eidos*, dar într-o accepțiune apropiată încă de „înfățișare"; în *Menon* 72c–e înțelesul a devenit deja mai abstract). Potrivit unei mărturii a lui Aristotel însă, Socrate „nu admite o existență separată nici a Ideilor generale, nici a definițiilor" (*Meta.* 1078b), adică nu le atribuie o existență transcendentă, subzistentă (*choriston*, vezi).

7. Pentru Platon, *eide*-le există separat (vezi *Tim.* 52a–c), iar motivele punctului său de vedere pot fi căutate în considerații epistemologice, precum și în considerațiile etice care l-au frămîntat pe Socrate și care în mod aproape sigur au acționat asupra lui Platon. Am consemnat deja influența sugerată a lui Heraclit asupra lui Platon (vezi *Meta.* 987a, 1078b) în sensul că, dată fiind natura schimbătoare, fluctuantă a fenomenelor sensibile (vezi *rhoe*), adevărata cunoaștere (*episteme*) este imposibilă — mai precis, este imposibilă dacă nu există o realitate eternă, stabilă dincolo de cea sensibilă. *Eide*-le sînt această realitate suprasensibilă și, ca atare, ele sînt cauza lui *episteme* și condiția oricărui discurs filozofic (*Phaidon* 65d–e, *Parm.* 135b–c, *Rep.* 508c și urm.). Pentru alte corelații epistemologice, vezi *doxa, episteme, noesis.*

8. Cu toate că *eide*-le reprezintă piesa centrală a metafizicii platoniciene, Platon nu întreprinde nicăieri o demonstrație a existenței lor; ele apar mai întîi ca o ipoteză (vezi *Phaidon* 100b–101d) și așa rămîn, deși sînt supuse unei critici

caustice (*Parm.* 130a–134e). Ele sînt cunoscute, prin varii metode, cu ajutorul facultății raționale (*nous; Rep.* 532a–b; *Tim.* 51d). O atare metodă timpurie este reamintirea (*anamnesis*, vezi), unde sufletul individual recheamă în minte *eide*-le cu care s-a aflat în contact înainte de a se naște (*Menon* 80d–85b, *Phaidon* 72c–77d; vezi *palingenesia*). Conotațiile religioase aferente lipsesc din metoda pur filozofică a lui *dialektike* (vezi; vezi *Rep.* 531d–535a; pentru deosebirea dintre ea și raționamentul matematic, *ibid.* 510b–511a; și cel eristic, *Phil.* 15d–16a). Așa cum este descrisă la început, metoda dialectică este o mișcare regresivă de la o ipoteză la un principiu (*arche*) neipotetic (*Phaidon* 100a, 101d, *Rep.* 511b), dar în dialogurile de mai tîrziu *dialektike* se prezintă ca o metodologie pe deplin articulată care cuprinde o „reunire" (*synagoge*, vezi) urmată de o „diviziune" (*diairesis*, vezi) care înaintează, prin *diaphorai*, de la o Formă mai cuprinzătoare pînă la *atomon eidos*. În sfîrșit, de *eide* ne putem apropia prin *eros* (vezi), paralelă dezi-derativă la forma mai timpurie a dialecticii (vezi *epistrophe*).

9. Relația dintre *eide*-le eterne, indivizibile și fenomenele sensibile (*aistheta*) trecătoare este descrisă în mai multe moduri diferite. *Eide*-le sînt cauza (*aitia*) fenomenelor sensibile (*aistheta*) (*Phaidon* 100b–101c), iar despre acestea din urmă se zice că participă (*methexis*, vezi) la *eide*. Într-o metaforă elaborată, folosită de Platon în multe locuri, despre *aistheton* se spune că este o copie (*eikon*, vezi) a modelului (*paradeigma*) său etern, *eidos*-ul. Acest act de creație artistică (*mimesis*, vezi) este opera unui meșteșugar suprem (*demiourgos*, vezi).

10. Transcendența *eide*-lor este în general neproblematică (cf. *Tim.* 51b–51d), dar faptul că Platon folosește cuvîntul *methexis* sugerează și un anumit grad de imanență (*Phaidon* 103b–104a, *Tim.* 50c; și vezi *genesis*), acesta fiind elementul asupra căruia se concentrează masiv critica în *Parmenide* (vezi 130a–132b) și în ample pasaje din *Metafizica*. Așadar, unde trebuie localizate *eide*-le? Aici intră în joc analogia. Întocmai cum *aistheta* sînt cuprinse într-un fel de unitate organică care este *kosmos*-ul, așa și *eide*-le există într-un „loc inteligibil"

(*topos noetos*, *Rep*. 508c, 517b; expresia *kosmos noetos*, vezi, nu apare decît în platonismul mai tîrziu), situat „dincolo de cer“ (*Phaidros* 247c). Imaginea devine mai netă în *Tim*. 30c–d, unde *eide*-le sînt organizate înăuntrul „viețuitorului inteligibil“ (*zoon noeton*). Vezi și *ekei*.

11. La prima vedere se pare că există cîte un *eidos* platonician pentru fiecare clasă de lucruri. Astfel, există *eide* etice (*Parm*. 130b, *Phaidros*, 250d), *eide* matematice (*Phaidon* 101b–c; vezi *arithmos eidetikos*), *eide* ale obiectelor naturale (*Tim*. 51b, *Soph*. 266b; compară *Meta*. 1070a), chiar și ale celor triviale (*Parm*. 130c). Mai surprinzător e, poate, faptul că se vorbește și de *eide* pentru obiecte artificiale (*Rep*. 596a–597d, *Soph*. 265b, *Ep*. VII, 343d; compară *Meta*. 991b), relații (*Phaidon* 74a–77a, *Rep*. 479b, *Parm*. 133c) și negative (*Rep*. 476a, *Theait*. 186a, *Soph*. 257e). În spatele acestui mod de a vedea stă prezumția de *methexis*: întrucît sensibilele participă la *eide*, ele trebuie să fie denumite la fel (*homonymos*) cu acestea (*Parm*. 133d, *Soph*. 234b; vezi D.L. III, 13), astfel că modurile de predicație pot fi luate drept criterii pentru existența diferitelor *eide* (*Rep*. 596a). Sînt, atunci, *eide*-le doar niște idei sau concepte? Întrebare pusă efectiv în dialoguri, dar numai pentru a i se da răspuns negativ (vezi *Parm*. 132b–c, 134b).

12. În diferite locuri din dialoguri Platon pare a acorda preeminență uneia sau alteia dintre *eide*. Cu acest sens sînt scoase în relief Binele (*Rep*. 504e–509c) și Frumosul (*Symp*. 210a–212b), pentru a nu mai aminti de faimoasele ipoteze despre Unu din *Parmenide* (137c–142; vezi *hen, hyperousia*). Dar problema interrelațiilor dintre *eide* sau, cum o numește Platon, a „combinării“ sau „comuniunii“ (*koinonia*) lor și, prin implicație, a subordonării *eide*-lor nu este abordată în mod expres înainte de *Sofistul*. Aici se cade de acord, din nou pe baza predicației, că unele *eide* se amestecă cu altele iar unele nu, și că dialectica are drept scop să discearnă diversele grupări, îndeosebi prin metoda diacritică cunoscută sub numele de *diairesis* (vezi; *Soph*. 253b–e).

13. Pentru a ilustra această desfășurare, Platon alege (*ibid*. 254b–255e) cinci *eide* — Ființa (*on*, vezi), Același, Altul (*hete-

ron, vezi), Mișcarea (*kinesis*, vezi) și Starea, numite (254d) „genurile cele mai mari" (*megista gene*). Ambele cuvinte din această sintagmă se pretează la interpretări variate. Luînd pe *megista* drept un veritabil superlativ, iar pe *gene* drept „genuri" sau „clase", dăm peste *summa genera* platoniciene, echivalentul categoriilor (*kategoriai*) aristotelice. Această lectură a pasajului a fost acceptată de Plotin (vezi *Enn.* VI, 1–3), care vorbește despre *gene* ale ființei. Există însă serioase îndoieli privitoare la îndreptățirea de a citi *genera* în sensul aristotelic; Platon însuși folosește adesea *genos* ca pe un sinonim pentru *eidos*, și atunci vocabula în cauză poate să nu însemne mai mult decît „niște *eide* foarte importante".

Pentru anumite alte aspecte ale *eidos*-ului platonician, vezi *arithmos, mathematika, metaxy, monas, dyas*.

14. În *Metafizica* Aristotel supune teoria privitoare la *eidos* unei lungi analize critice (vezi 987a–988a, 990a–993a, 1078b–1080a; compară dialogul aristotelic contemporan *De phil.* fr. 8, 9). Aprecierile asupra temeiniciei criticii sale atîrnă de două puncte esențiale și obscure: deosebirea dintre Platon și succesorii săi cu privire la *mathematika* (vezi) și existența și utilizarea de către Aristotel a unor surse inaccesibile nouă (vezi *agrapha dogmata*).

15. Principala deosebire dintre punctul de vedere platonician și cel aristotelic despre *eide* este că, pentru cel de-al doilea, *eidos* nu este (exceptînd cazul primului mișcător/primilor mișcători și cel al *nous*-ului care „vine din afară"; vezi *kinoun, nous*), un subzistent separat (*choriston*, vezi), ci un principiu al substanțelor complete. El este cauza formală a lucrurilor (*Phys.* II, 194b), un corelativ al materiei în lucrurile compuse (*ibid.*, I, 190b) și esența inteligibilă (*ousia*) a unui existent (*Meta.* 1013a, *De gen. et corr.* II, 335b; vezi *ousia*). Cunoscînd lucrurile, cunoaștem *eidos*-ul lor (*Meta.* 1010a), adică facultatea potrivită (*nous* sau *aisthesis*) devine lucrul pe care ea îl cunoaște prin aceea că *eidos*-ul obiectului cunoscut intră în suflet (*De an.* III, 431b–432a). *Eidos* este, pe scurt, o actualizare (*energeia, entelecheia*, vezi ambele; *Meta.* 1050b, *De an.* II, 412a).

16. Ca și la Platon, la Aristotel *eidos*-ul, privit din punct de vedere logic, are o strînsă legătură cu predicația. *Eidos*-ul conceptual este universalul predicației și subiectul definiției (*Meta.* 1036a, 1084b). Ele diferă însă de versiunea platoniciană a *eide*-lor nu numai prin faptul că nu sînt ipostaziate în substanțe, ci și pentru că sînt „clasificate“, adică dispuse pe o scară ce urcă de la *atomon eidos*, care nu mai poate fi scindat în specii mai restrînse ci doar în indivizi (iar această „diviziune“ a *infima species* este făcută în funcție de legătura ei cu materia, nu pe temeiul prezenței unei *diaphora* [vezi]; vezi *hyle*), prin *eide* tot mai largi, numite genuri (*gene*), pînă la *summa genera, kategoriai* (vezi); privitor la *eidos* ca universal, vezi *katholou*.

17. *Eide*-le au continuat să fie importante și în filozofia de mai tîrziu. *Eide*-le aristotelice, care sînt imanente materiei și dirijează întreaga structură teleologică a existentelor individuale, au fost încorporate în stoicism ca *logoi spermatikoi* (vezi). Versiunea transcendentală platoniciană a *eide*-lor pare să fi cunoscut un declin ca urmare a criticii aristotelice, dar ele reapar în tradiția platoniciană la Antiochos din Ascalon (Cicero, *Acad. post.* 8, 30–33). Era însă o epocă neprielnică pentru ortodoxie și foarte curînd *eide*-le ajung să fie interpretate drept gînduri ale lui Dumnezeu (Philon, *De opif.* 4, 17–20; Albinus, *Epit.* 9, 1–2). Chiar dacă Platon negase *eide*-lor sale un statut pur noetic (vezi *supra* 11), e posibil ca această idee să fi beneficiat de un anumit sprijin în cadrul Academiei (vezi Aristotel, *De an.* III, 429a). Neîndoielnic însă, desemnarea de către Aristotel a lui Dumnezeu drept *nous* (vezi) a fost aici factorul mediator, întărit, desigur, de întreaga metaforă platoniciană a lui *mimesis*, care sugera foarte puternic că ceea ce Aristotel numea cauză formală există mai întîi ca *paradeigma* în intelectul demiurgului, înainte de a deveni imanentă lucrurilor. Astfel, prin conceperea *eide*-lor ca gînduri ale lui Dumnezeu, poziție ce, prin Plotin (vezi *Enn.* V, 1, 4), se prelungește în creștinism, și prin păstrarea *eide*-lor aristotelice în chip de cauze formale imanente orientate spre materie (vezi Philon, *De opif.* 44, 129–130), s-a ajuns la o soluție cel

puțin parțială a dilemei dintre imanență și transcendență. Aceasta a rămas totuși o problemă gravă în platonism, amplu discutată atît de Plotin (*Enn.* VI, 4) cît și de Proclos (*Elem. theol.* prop. 23); vezi *noeton* 2.

Pentru dificultățile epistemologice pe care le suscită transcendența, vezi *agnostos*; pentru ierarhizarea *eide*-lor în platonismul tîrziu, vezi *hypostasis*; pentru *eide*-le indivizilor, vezi *hyle*; pentru localizarea *eide*-lor atît în manifestările lor transcendente, cît și în cele imanente, vezi *nous; noeton.*

eikṓn: imagine, reflexie

Eikasia, starea în care percepem doar imagini și reflexii, este segmentul cel mai de jos al Liniei platoniciene (*Rep.* 509e). *Eikon* are un tip de existență diminuat (*Tim.* 52c) și un rol nu prea mare în teoria platoniciană a artei (*Rep.* 598c–599a; vezi *techne, mimesis*). Universul vizibil este o *eikon* a celui inteligibil care cuprinde *eide*-le (*Tim.* 30a–d; vezi *kosmos noetos*), iar timpul e o imagine a eternității (vezi *chronos*). La Plotin, sufletul e o imagine a *nous*-ului (*Enn.* V, 1, 3), lumea creată e o imagine a Tatălui (*Enn*, V, 8, 12), iar materia (*hyle*), o imagine a ființei (*on*) (*Enn.* I, 8, 3) etc.; vezi *kosmos, mimesis, doxa.*

ekeí: acolo, dincolo

Viața de apoi, în Platon, *Phaidon* 61e, 64a; lumea inteligibilă, *kosmos noetos*, în Plotin, *Enn.* II, 9, 4; II, 4, 5.

éklampsis: strălucire, emanație, radiație

La Plotin, explicația metaforică a procesului de creație (vezi *Enn.* V, 1, 6; IV, 3, 9 etc.) care izvorăște din Unu fără să-l diminueze. Este o expresie mai specific metaforică pentru conceptul ce-și află formularea cea mai generală în termenul „procesie“ (*proodos*, vezi).

ekpýrōsis: conflagrație

Potrivit unor autorități de mai tîrziu, Heraclit a susținut o teorie a nimicirii periodice a lumii prin foc (D.L. IX, 8). Teoria a făcut parte din doctrina stoică timpurie (*SVF* I, 98),

fiind însă abandonată de Panaitios (Philon, *De aet.* 76), care susținea eternitatea *kosmos*-ului; vezi *aphthartos, genesis.*

ékstasis: ieșire din sine, extaz, contopire mistică
Vezi *agnostos.*

élenchos: examinare, respingere, interogație
Vezi *aporia, katharsis, epagoge.*

enantía: contrarii

1. Doctrina existenței originare a unor substanțe naturale contrare apare întîi la Anaximandru (Aristotel, *Phys.* 187a). Patru contrarii sînt izolate apoi de Heraclit (fr. 126) și tratate ca patru elemente ireductibile de către Empedocle (fr. 17; vezi *stoicheion*). Contrarietatea, ca o forță generală, joacă un rol considerabil deopotrivă la Pitagora și la Heraclit. La Aristotel, în *Meta.* 986a, există o listă de zece perechi de contrarii pitagorice, identificate de el cu elementele (*stoicheia*). La Heraclit funcția contrariilor este mai explicită și totodată mai obscură: există o unitate (*logos*) esențială a contrariilor, unitate care nu este vizibilă dar susține unitatea-pluralitatea în contrarii (cf. frg. 1, 10, 54, 60, 88). Teoria parmenidiană a senzației se bazează pe precumpănirea unuia dintr-o pereche de contrarii (Diels, frg. 28A46).

2. În partea de început a dialogului *Phaidon* (70e), trecerea de la un contrariu la altul constituie cheia de boltă a teoriei lui Platon despre *genesis*, cum avea să fie și pentru Aristotel (*Phys.* 188a–189b; vezi *genesis*). Faptul că și pentru Platon acestea sînt calități (*poiotetes*) și nu substanțe (Forme) rezultă limpede din *Phaidon* 102b–103b. Între elemente, Aristotel reduce contrariile (*enantia*) de bază implicate în *genesis* la cald și rece, uscat și umed (*De gen. et corr.* II, 329b–330a); vezi *poion, dynamis, genesis, logos, dike.*

enárgeia: claritate, evidență

Senzualismul epicurian reducea orice cunoaștere și orice adevăr la senzație (*aisthesis*), pentru că cele trei criterii epicu-

riene ale adevărului, *aisthesis*, *prolepsis* și *pathos*, sînt fie una sau alta dintre formele senzației înseși (vezi *pathos*), fie rezultatul unor senzații repetate (vezi *prolepsis*). Astfel, Epicur se află într-o poziție foarte asemănătoare celei în care s-a găsit Aristotel cînd a discutat despre premisele prime (*archai*) ale unui silogism. Neexistînd nimic mai fundamental decît *archai* ale unui silogism, cum poate fi stabilită valabilitatea lor fără a cădea într-o argumentare circulară? Și întocmai cum Aristotel recurge la o sesizare intuitivă a *archai*-lor (vezi *epagoge*, *nous*), la Epicur *aisthesis* e pusă să garanteze propria sa valabilitate, și aceasta pentru că este, prin natura sa, clară și evidentă (*enargeia*; vezi D.L. X, 38, 48, 52; Sextus Empiricus, *Adv. Math*. VII, 216), calitate prezentă și la *prolepsis* (D.L. X, 33).

Pentru extinderea judecății dincolo de evidența clară a simțurilor și posibilitatea, decurgînd de aici, a erorii, vezi *doxa*.

éndoxon: opinie, opinie generală

1. În *Anal. post.* Aristotel expune în oarecare detaliu o metodă a demersului științific numită de el „demonstrație" (*apodeixis*) și care poate fi descrisă drept înaintare, pe cale silogistică, de la premise cunoscute la concluzii noi, adevărate și valabile. Ca teorie ea este admirabilă, dar ca metodă se dovedește neîntemeiată în aproape întreg *corpus*-ul aristotelic, unde procedeul efectiv utilizat este cel mai adesea aporematic (vezi *aporia* și pasajul schematic din *Meta.* 995a–b).

2. Acest al doilea demers, ce consideră că filozofia pornește de la probleme care cer soluție, este funciarmente socratic, ca și inventarierea, presupusă în el, a opiniilor din care se încearcă apoi, pe cale dialectică, degajarea unei soluții. Procedeul folosit de personajul istoric Socrate în convorbiri și distilat de Platon în forma literară a dialogului avea să fie analizat și prezentat de Aristotel ca o metodă: „Raționamentul este o demonstrație [*apodeixis*] cînd... este obținut din premise adevărate și prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raționamentul care rezultă din *endoxa*... Sînt *endoxa* premisele care sînt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți" (*Top.* I, 100a–b).

3. Tocmai acest mod de a proceda, numit dialectic (*dialektike*, vezi), este frecvent invocat de Aristotel în cursul filozofării sale, dezbrăcat, desigur, de rigorile silogistice ideale.

4. Felul cum sînt definite *endoxa* în textul reprodus adineauri sugerează că opiniile au deopotrivă o bază cantitativă și una calitativă. Prima pare a fi socratică — examinare a ceea ce am putea numi punctul de vedere al „simțului comun“, procedeu urmat în diferite locuri în tratatele etice (vezi *Eth. Nich.* VII, 1145b), ca și la începutul *Metafizicii* (982a). În acest din urmă text Aristotel caută natura înțelepciunii (*sophia*), iar procedeul adoptat în acest scop este de a porni de la părerile îndeobște împărtășite cu privire la ce este un om înțelept. El poate adopta acest mod de a proceda grație unei prezumții rămasă la Platon tacită: natura unificatoare și progresivă a filozofiei, unde adevărul nu constituie privilegiul unui individ, ci este rezultatul unei investigații continue și cumulative (*Meta.* 993a–b).

5. Felul cum sînt definite *endoxa* în *Topica* deschide însă posibilitatea de a apela la opinia calitativă, de a invoca nu punctul de vedere al „bunului-simț“, ci pe acela „profesionist“, adică „ceea ce li se pare adevărat înțelepților (*sophoi*)“. Astfel debutează istoria filozofiei, avînd nu rolul unei discipline *istorice* independente, ci pe acela de parte componentă a metodei *filozofiei*, de premisă majoră, ca să spunem așa, într-un silogism dialectic. La Aristotel, prezentarea opiniilor predecesorilor săi în filozofie este făcută întotdeauna în contextul propriilor lui investigații. Primul care avea să opereze o separare fizică a materialului istoric a fost elevul lui Aristotel, Theofrast, a cărui carte *Opiniile fizicienilor* a fost o lucrare de sine stătătoare și precursoarea tuturor culegerilor doxografice de mai tîrziu (vezi și detașarea paralelă, operată de Theofrast în *Caracterele*, a schițelor caracteriale de contextul lor etic).

6. Abordarea istorică a filozofiei nu-i este total străină nici lui Platon; el oferă cel puțin o panoramă a traseului speculației presocratice (*Soph.* 242b–249d; vezi *eidos*), iar unele din dialogurile sale centrale angajează un discurs dialectic nu

cu vreun reprezentant al *communis opinio*, ci cu reconstrucții dramatice ale unei generații anterioare de filozofi-sofiști (de ex. Parmenide, Protagoras, Gorgias). Diferența pe care o marchează atitudinea lui Aristotel este exprimată în textul mai înainte menționat din *Metafizica* (993a–b): filozofia este cumulativă, evolutivă, progresivă. Schițele lui Platon pot fi recunoscute drept istorice, dar nu există semne că el ar fi conceput filozofia ca pe o parte a istoriei *sociale* a omului; într-adevăr, teoria privitoare la *anamnesis* (vezi) sugerează implicit că ieșirea din Peșteră este o chestiune a fiecărui individ uman; omenirea nu face în această privință nici un progres.

7. Perspectivele istorice ale lui Aristotel apar de timpuriu; fragmentele (de ex. 3, 6, 7) din cartea I a dialogului timpuriu *Despre filosofie* ni-l arată urmărind evoluția lui *sophia* într-un context și mai larg decît cel din *Metafizica*. El desfășoară aici o panoramă istorică ce cuprinde nu numai pe înțelepții greci din trecut, ci deschide o perspectivă mai largă, care ia în considerare nu doar căutarea mitico-religioasă a adevărului (vezi *mythos, aporia*), ci și înțelepciunea Orientului; pe scurt, o tradiție care începe la egipteni, trece prin Zoroastru și culminează cu Platon.

8. Caracterul fragmentar al acestui dialog nu ne îngăduie să facem prea multe speculații despre metodele folosite în el, în schimb există în tratatele ce ni s-au păstrat indicii abundente privind modul cum se folosește Aristotel de predecesorii săi. Cartea I a *Metafizicii* cuprinde o trecere în revistă (983b–988a) a opiniilor anterioare despre cauzalitate; *Fizica* I conține o expunere similară (184b–189b) cu privire la *archai*. Scrierea *De anima* prezintă o istorie a speculațiilor despre natura sufletului (403b–411b), iar *De gen. et corr.*, despre natura lui *genesis* (314a–317a). Fiecare din aceste pasaje își are factura sa proprie. Cîteodată, ca în pasajul din *Metafizica*, *endoxa* aduc confirmări teoretizării dezvoltate de Aristotel însuși, alteori, ca în *De anima*, ele enunță și delimitează termenii problemei, la a cărei soluționare autorul purcede în cartea a II-a (vezi 403b). În toate cazurile însă, pozițiile altor filozofi sînt prezentate dintr-un punct de vedere problematic

și nu dintr-unul istoric, și, în plus, sînt supuse unei critici mai detaliate sau mai puțin detaliate, tot din punct de vedere problematic. Astfel, panorama din *Meta.* I, cap. 3–6 este urmată, în cap. 8–10, de o critică a speculației anterioare.

9. Modului în care Aristotel prezintă și examinează critic opera predecesorilor săi, în particular aceea a lui Platon, i s-au adus numeroase critici (vezi *agrapha dogmata*). Problema pare a fi iscată de faptul că Aristotel avea un punct de vedere care-i permitea sau chiar îi cerea să încorporeze propriilor sale investigații istoria mai timpurie a căutării înțelepciunii (*sophia*), dar această abordare strict procedurală, care privea istoria doar ca *aporia* (vezi) sau *lysis*, l-a împiedicat, tocmai ea, să redea întru totul riguros și nepărtinitor realitatea istorică a operei predecesorilor.

10. În perioada ce a urmat lui Theofrast devin vizibile alte două evoluții. Întîi, culegerea de *endoxa*, care în cazul lui Aristotel servește pentru a contura caracterul evolutiv al cercetării filozofice, începe să vizeze anumite noi scopuri. Tonalitatea pronunțat sceptică ce a marcat puternic problematica și metodele gîndirii post-aristotelice pînă la începuturile erei creștine, a găsit o nouă întrebuințare tehnicii doxografice, folosind-o acum, într-un mod cu totul opus celui aristotelic, pentru a potența, pe temeiuri istorice, poziția de îndoială metodică. Cum am putea avea, întrebau ei, vreo garanție de certitudine, cînd marii filozofi din trecut se contraziceau în așa măsură între ei în probleme de bază ale filozofiei ? Se aduc în acest sens probe textuale incontestabile, efectul cumulativ urmărit fiind convingerea cititorului că singura atitudine rezonabilă este suspendarea sceptică a judecății (*epoche*; vezi Cicero, *Acad. pr.* 48, 148 și Sextus Empiricus, *Pyrrh.* I, 36–38). Acesta este, spre exemplu, scopul străveziu al doxografiei la Cicero, *Acad. pr.* 36, 116–47, 146, preluată, fără îndoială, de la vreun dascăl audiat anterior în Noua Academie sceptică.

11. Noua Academie joacă și ea un rol în istoriografia acestei perioade. Polemicile din vremea lui Cicero sînt dominate de o dispută privitoare la ortodoxismul diferitelor școli. Filo-

zofia pășise deja în faza ei „clasică“ și bătălia pentru un loc bine adăpostit sub mantia maeștrilor din trecut ai gîndirii era în toi, bătălie în care una din tehnicile favorite era scrierea — și rescrierea — istoriei filozofiei. Principalele mărturii rămase sînt și de data aceasta paginile din *Academica* lui Cicero. Se cristalizează două viziuni, cea sceptică și cea stoică. Primii văd în presocratici o suită de protosceptici ce-și atinge punctul culminant în *aporia* (vezi) lui Socrate. Dogmatismul lui Platon este mai mult aparent decît real și Noua Academie, de la Arcesilau la Carneade, se plasează înăuntrul curentului principal al socratismului, cum făcuseră și cirenaicii (*Acad. post.* 12, 44–46; 23, 72–74, 76). Viziunea stoică asupra istoriei, derivată de Cicero din academicul Antiochos, dar datorată probabil stoicului Panaitios, tinde să desconsidere pe presocratici și să înceapă tradiția filozofică modernă cu Socrate, al cărui pretins scepticism n-a fost, în orice caz, nimic altceva decît ironie. Ea continuă apoi prin a sincretiza Vechea Academie și Peripatosul într-un singur sistem, susținînd că deși poartă nume diferite, ele concordă în ce privește esențialul (*Acad. post.* 4, 15–18). Sistemul lui Zenon derivă din această sursă și nu este altceva decît o corecție a platonismului (*ibid.* 9, 25; 12, 43), în timp ce Noua Academie arcesilană este în realitate o deviere (*Acad. pr.* 6, 16). În felul acesta izbutește stoicismul mijlociu să se situeze în tradiția platoniciană (cu vizibile efecte filozofice la Poseidonios; vezi *noesis* 17 și *psyche* 29), iar Antiochos să efectueze „restaurarea“ Vechii Academii prin susținerea unor doctrine stoice (vezi caracterizarea judicioasă făcută de Cicero în *Acad. pr.* 43, 132).

enérgeia: funcționare, activitate, act, actualizare

1. Accepțiunea tehnică a cuvîntului *energeia* este o inovație aristotelică și un corelativ al conceptului aristotelic de *dynamis* (vezi) în sensul de putință. Modul cum este analizat *genesis* (vezi) în *Fizica* vine în prelungirea abordării pe care o inaugurase deja Platon atunci cînd a tratat în *Timaios* despre o *genesis* cosmică: trecerea unor puteri sau calități contrare

într-un substrat, cu plusul de rafinare adus de Aristotel prin conceptul de privațiune (*steresis*) care răspunde obiecțiilor lui Parmenide pe tema neființei. Dar în finalul acestui mod de tratare Aristotel se referă la o altă linie de abordare, dezvoltată de el mai amplu în altă parte, și anume la o analiză bazată pe *dynamis* și *energeia* (*Phys.* I, 191b).

2. Această analiză, explicată în *Metafizica*, prezintă dificultăți metodologice dat fiind că nici *dynamis*, nici *energeia* nu sînt susceptibile de definire în sensul obișnuit, putînd doar să fie ilustrate prin exemplu și analogie (*Meta.* 1048a). Ea este, cu toate acestea, de importanță primordială prin aceea că transcende simpla cinetică din *Fizica*: ne aflăm acum în miezul unei analize a ființei (*ibid.* 1045b–1046a), analiză ce va permite lui Aristotel să se ocupe de entitățile transcendente, nepieritoare din lumea supralunară și de Primul Mișcător.

3. Mai întîi este explorată relația dintre *kinesis* și *energeia.* Ni se spune că mișcarea este cea care sugerează la început noțiunea de *energeia* (*ibid.* 1047a), dar rămîne o deosebire, constînd în aceea că mișcarea (*kinesis*) este esențialmente incompletă (*ateles*), adică este un proces ce se desfășoară spre o țintă încă neatinsă (de observat că *kinesis* proprie elementelor încetează cînd acestea ajung în „locul lor natural"; vezi *stoicheion*), pe cînd *energeia* este completă; ea nu este proces, desfășurare, ci activitate (*ibid.* 1048b).

4. La fel de edificator este modul în care Aristotel derivă *energeia* din funcție (*ergon*, vezi). Funcția reprezintă ceea ce un lucru este în chip natural potrivit să facă, de exemplu facerea sau săvîrșirea a ceva pentru care are o capacitate (*dynamis*). Avem astfel noțiunea de *en-ergeia*, starea de a fi „în lucrare", de a funcționa (*ibid.* 1050a). Numaidecît, Aristotel introduce în discuție și ideea înrudită de scop (*telos*). Întrucît funcția este scopul, *energeia* se leagă în chip evident de *entelecheia* (vezi), fiind într-o stare împlinită. În felul acesta *energeia* este descrisă și delimitată: ea este funcționarea unei potențe, împlinirea și actualizarea ei, însoțită în mod normal de plăcere (privitor la implicațiile etice vezi *hedone*), fiind anterioară potenței în definiție, în timp și în substanță (*ibid.* 1049b–1050a).

5. Prioritatea pe care *energeia* o are în substanță introduce noi considerații importante. *Dynamis* este putința unui lucru de a fi altfel decît este; ea nu există cu necesitate. Aceasta se poate referi fie la *ousia* ei, fie la diversele *dynameis* către schimbări de cantitate, calitate sau loc. Astfel, mișcarea corpurilor cerești, fiind veșnică, este pură *energeia*; ea nu poate trece în contrariul său, deși aceste corpuri pot să aibă *dynameis* pentru accidentala schimbare a locului (*ibid.* 1050b; eterna geneză ciclică a elementelor este o *mimesis* a acestei mișcări veșnice; vezi *genesis*).

6. La capătul acestui proces dialectic stă ultima *energeia*, care se află, pînă la urmă, în spatele oricărei *dynamis* din univers și o actualizează: Primul Mișcător (vezi *kinoun*), a cărui *energeia* absolut pură este *noesis*: „Viața este *energeia nous*-ului; el [Primul Mișcător] este acea *energeia*" (*ibid.* 1072b).

énnoia: noțiune, concept

Conform epistemologiei stoice (*SVF* II, 83), la naștere, rațiunea omului este ca un „sul de papirus gata să primească scrierea" (aici apare pentru prima dată imaginea de *tabula rasa*). Prin senzații se înfățișează rațiunii diverse imagini (*phantasia*) ce devin pentru ea obiect de „aprehensiune" (*katalepsis*). Dacă sînt aprehendate și reținute, ele devin „noțiuni" (*ennoiai*) ale spiritului. Dintre acestea, unele iau naștere în chip natural, adică fără o instruire specială, și sînt numite „anticipații" (*prolepsis*, vezi); altele se dezvoltă prin învățare expresă. *Ennoiai* sînt simple noțiuni; ele nu au realitate extramentală sau concretă (*SVF* I, 65; D.L. VII, 61), dar servesc ca un criteriu important al adevărului, mai exact, o clasă a lor, „noțiunile comune" (*koinai ennoiai, notiones communes*), care sînt identice cu *prolepseis* dobîndite în chip natural, deși nu înnăscute (*SVF* II, 473). Ele cuprind o anumită cunoaștere a primelor principii de moralitate (*SVF* III, 619, 218), a lui Dumnezeu (*ibid.* II, 1009) și a vieții de apoi (Cicero, *Tusc.* I, 13, 30–1, 14, 31).

Pentru legătura dintre concept și numele lui, vezi *onoma*. Privitor la posibilitatea ca Forma platoniciană să nu fie decît un concept (*noema*), vezi *eidos, noeton*; pentru rolul ei în stoicism, vezi *noesis* 16.

entelécheia: stare de împlinire sau desăvîrșire, actualitate

1. Deși în mod normal Aristotel folosește *entelecheia*, termen făurit, probabil, de el însuși, ca un sinonim pentru *energeia* (vezi), există un pasaj (*Meta.* 1050a) care cel puțin sugerează că cei doi termeni, deși strîns legați, nu sînt perfect identici. Legătura dintre ei se face prin ideea de *ergon* (vezi): *ergon* este funcția unei putințe (*dynamis*), așadar realizarea și împlinirea ei (*telos*, vezi). Astfel, starea de funcționare (*energeia*) „tinde spre" starea de împlinire (*en-telecheia*), mai cu seamă dat fiind că Aristotel evidențiase deja (*ibid.* 1048b) că *energeia* diferă de *kinesis* prin faptul că aceasta din urmă este neîmplinită (*ateles*), pe cînd prima nu e.

2. Cea mai curioasă utilizare a cuvîntului *entelecheia* la Aristotel este cea în care el apare în locul lui *eidos* în definiția sufletului, care devine (*De an.* II, 412a): „primordiala *entelecheia* a unui corp natural care posedă viața ca potență".

enthousiasmós: faptul de a fi locuit sau posedat de o divinitate

Vezi *mantike.*

epagōgḗ: călăuzire, inducție (socratică, aristotelică; pentru „inducția" platoniciană, vezi *synagoge*)

1. Într-un pasaj în care descrie originea teoriei Formelor, Aristotel observă că Socrate a fost primul care s-a folosit de „raționamente inductive" (*epaktikoi logoi; Meta.* 1078b). Probabil însă că ar fi greșit să înțelegem *epaktikoi* în sensul „inducției" (*epagoge*) aristotelice, deoarece nici metodologia socratică, nici terminologia platoniciană nu trimit către o accepțiune strict aristotelică. *Epagoge* aristotelică evoluată este definită, în termenii ei cei mai generali, drept procedeu ce urcă „de la particular la universal [*katholou*] și de la cunoscut la necunoscut" (*Top.* VIII, 156a).

2. Platon folosește o dată cuvîntul *epagein* într-un sens înrudit acestuia (*Pol.* 278a), dar cel mai adesea îi dă sensul de

„a cita" (drept martor), „a aduce drept mărturie" (vezi *Rep.* 364c, *Legile* 823a). În dialogurile care sînt cel mai strîns asociate cu personajul istoric Socrate se apelează frecvent la cazuri individuale, dar acestea sînt invocate fie în scop de respingere sau corijare (vezi *Rep.* 331e–336a), fie pentru stabilirea de analogii (vezi Xenofon, *Mem.* III, 3, 9), în ambele cazuri fiind vorba de un fel de procedeu de punere la probă care face parte din metoda socratică de *elenchos* (vezi *aporia, katharsis*) și care, utilizată cu pricepere, poate finalmente să ducă la o definiție sau, alteori, doar la *aporia* (vezi *Theait.* 210b–d).

3. Cel mai important rol jucat de *epagoge* la Aristotel este cel de piatră de temelie a întregii cunoașteri științifice (*episteme*). Inducția din experiențe senzoriale (*aistheseis*) individuale este cea prin care dobîndim cunoașterea atît a conceptului general (*katholou*, vezi) cît și a propoziției universale (*arche*, vezi), iar acestea din urmă sînt cele ce servesc drept premise indemonstrabile ale oricărei demonstrații (*Anal. post.* II, 99b–100b; vezi *Meta.* 980a–981a). Această *epagoge* nu este un proces discursiv și, spre deosebire de inducția completă, ea nu poate fi redusă la un tip de silogism; ci este mai degrabă un act intuitiv al intelectului, numit de Aristotel *nous*, și care e la fel de veridic ca demonstrația însăși.

4. Tîlcul aristotelicei *epagoge* ține de ideea că universalul sălășluiește între hotarele materiale ale datelor senzoriale individuale (*Phys.* I, 184a), iar intelectul, avînd acces în mod repetat la această experiență senzorială, ajunge să surprindă inteligibilitatea superioară a universalului (*Anal. post.* I, 87b–88a). Datorită însă legăturii sale intime cu senzația, inducția rămîne mai convingătoare și „mai familiară mulțimii" (*Top.* I, 105a; compară *gnorimon*).

5. Mai există, în sfîrșit, încă un tip de inducție despre care Aristotel vorbește mai pe larg, inducția perfectă sau examinarea *tuturor* cazurilor ce se subsumează unei propoziții generale (*Anal. pr.* II, 68b). Aici însă el tratează despre reducerea inducției la forma silogistică, lucru realizabil doar în cazul unei inducții perfecte.

epeíkeia: echitate
Vezi *dike*.

epistḗmē: 1) cunoaștere (adevărată și științifică, opusă lui *doxa*); 2) corp de cunoștințe organizat, știință;
3) cunoaștere teoretică (prin opoziție cu *praktike* și cu *poietike*)

1. Materialismul presocraticilor nu le-a permis să distingă între diferite tipuri de cunoaștere: chiar și Heraclit, care sublinia că *logos*-ul (vezi) său, care este ascuns, poate fi cunoscut doar cu ajutorul inteligenței, era integral materialist în modul de a explica *nous*-ul (vezi): cunoașterea este senzație de tipul asemănătorul-cunoaște-pe-asemănător (vezi *homoios*). Heraclit rămînea neîndoielnic credincios ordinii permanente din univers, ordine înconjurată de un vizibil proces de schimbare, dar filozofii de după el au preferat să scoată în evidență elementul schimbării („totul curge"; vezi *rhoe*) și, drept urmare, precaritatea cunoașterii senzoriale (vezi Platon, *Crat.* 402a; Aristotel, *Phys.* VIII, 253b). Unul din cei ce denigrau *aisthesis* a fost Cratylos (vezi Aristotel, *Meta.* 1010a), care a exercitat o influență formativă asupra tînărului Platon (*idem.* 987a).

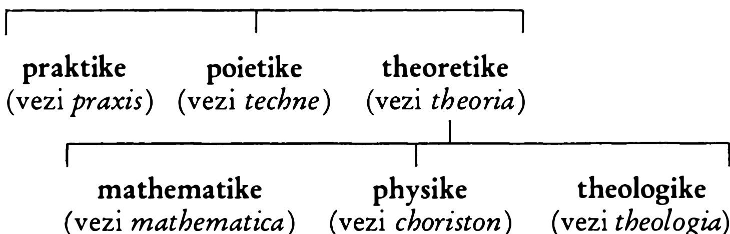
2. Teoriile senzualiste despre percepție au fost discreditate, iar Socrate, cînd se referă la ele, în *Phaidon* 96b, o face ca un om dezamăgit; pasajul însă cuprinde sugestia că distincția dintre *doxa* și *episteme* este presocratică. În contextul din *Phaidon* diferențierea nu se arată a fi mai mult decît o distincție între niveluri de convingere; adevăratul părinte al distincției radicale ce se impune începînd cu Platon este singurul presocratic pe care nu-l preocupa „salvarea fenomenelor", Parmenide, în al cărui poem, lumii percepției și a opiniei îi este opus tărîmul ființei pure și al gîndirii pure (*noema*, fr. 8, rîndurile 34–36, 50–51). Acesta e și tărîmul *eide*-lor (vezi) lui Platon, imuabile, veșnice, temei al adevăratei cunoașteri (*episteme*). *Eidos* și *episteme* sînt solidare încă de la prima lor apariție implicită, în *Menon* (în chip de corolar al lui *anamnesis* vezi), iar apoi în cadrul unui raționament similar din

Phaidon 75b–76, care afirmă apăsat că adevărata cunoaștere (*episteme*) a Formelor nu ne poate parveni prin simțuri și că deci o avem înnăscută. Cea mai amplă formulare a raportului dintre *episteme/eide* și *doxa/aisthesis* este dată în *Rep.* 476a–480a și ilustrată în continuare prin Diagrama Liniei (509d–511e) și prin Alegoria Peșterii (514a–521b). Senzația (*aisthesis*) își reafirmă pretenția de a fi cunoaștere autentică în *Theait.* 186d; această pretenție este respinsă, la fel ca și alternativa „opinie adevărată" (*ibid.* 187b) înlocuită ceva mai departe (*ibid.* 201d) prin „opinie adevărată însoțită de justificare"* (*logos*, vezi), formulare ce va fi ea însăși, în continuare (*ibid.* 201d–210d), rafinată și criticată. Răspunsul se dezvăluie mai tîrziu, în *Sofistul*: singura cunoaștere adevărată este cunoașterea despre *eide*, iar metoda ei este dialectica (*dialektike*, vezi). Pînă și într-un dialog atît de tîrziu cum este *Timaios*, distincția dintre *episteme* și *doxa*, ca și dintre obiectele lor respective, este din nou subliniată (29b–d).

3. *Eide*-le transcendente ale lui Platon sînt înlocuite la Aristotel prin varianta lor imanentă (vezi *eidos*), înlocuire însoțită și de o deplasare a obiectului lui *episteme*. Pentru Aristotel, adevărata cunoaștere științifică este cunoaștere a cauzelor (*aitia*), adevărul despre ele fiind necesar (*Anal. post.* I, 76b), în timp ce opinia (*doxa*) este despre contingent (*symbebekos, ibid.* I, 88b). *Episteme* este cunoaștere demonstrativă, silogistică (vezi *apodeixis, ibid.* I, 71b), iar cunoașterea senzorială este o condiție necesară a ei (*ibid.* I, 81a–b; vezi *epagoge*). Toate acestea sînt spuse într-un context logic; cauzele menționate mai sus sînt premisele unui silogism și cauzele concluziei. Din punct de vedere ontologic, *episteme* este abordată de Aristotel la începutul *Metafizicii*; și aici *episteme* este cunoaștere a cauzelor, dar aceste *aitia* sînt cauze ale ființei, iar cunoașterea cauzelor prime este tipul cel mai înalt de *episteme*, înțelepciunea (*sophia*, vezi); pentru *episteme* ca activitate mentală, vezi *noesis*.

* În versiunea românească a lui *Theaitetos*, expresia din ghilimele este redată prin „opinie adevărată însoțită de înțeles".— *N. trad.*

4. În *Meta.* 1025b–1026a, Aristotel oferă o diviziune a noțiunii de *episteme* în sensul de corp organizat de cunoștințe raționale ce-și are obiectul său propriu; această diviziune se prezintă astfel:



Pentru o altă diviziune, ulterioară, vezi *philosophia*; pentru „diviziunea științelor“ la Platon, vezi *techne*.

5. Deseori, *episteme* fără altă determinație este folosită de Aristotel pentru *episteme theoretike*, în contrast cu „știința“ practică sau productivă; de ex. *Eth. Nich.* VI, 1139b; vezi *praxis, techne*.

epistrophḗ: întoarcere, reîntoarcere

„Reîntoarcerea“ din tradiția platoniciană este distinctă, dar legată de problema epistemologică a cunoașterii lui Dumnezeu (pentru legătura dintre cele două, vezi Proclos, *Elem. Theol.*, prop. 39). Ea diferă prin aceea că este în funcție de dorință (*orexis*). Fundamentul ei ontologic îl constituie identificarea Unului transcendent cu Binele (Platon, *Rep.* 509b, *Phil.* 20d; Plotin, *Enn.* V, 5, 13; Proclos, *Elem. theol.*, prop. 8), care este în mod necesar obiect al dorinței, și identitatea cauzei eficiente cu cea finală, ca efect al combinării, în platonismul de mijloc, a *demiourgos*-ului lui Platon cu *nous*-ul lui Aristotel. Dialectica lui *epistrophe* este reversul celei a procesiei (*proodos*) și este elaborată la Proclos în *Elem. theol.*, prop, 31–39.

epithymía: dorință

Partea deziderativă (*epithymetikon*)* este una din cele trei părți ale sufletului în *Republica* lui Platon, IV, 434d–441c (distincție pe care Aristotel o găsește nesatisfăcătoare [*De an.* 432a–b], dar care este susținută de Plotin, *Enn.* I, 1, 5 și 6). Ea este pieritoare și, potrivit spuselor din *Timaios* 70d–e, se află situată sub diafragmă. Aristotel face din *epithymia* doar una din cele trei activități ale facultății deziderative (vezi *orexis*) a sufletului înzestrat cu simțire (*De an.* 414b). *Epithymia* are drept obiect plăcutul (*ibid.*). Epicur împarte dorințele în firești și necesare, firești dar nenecesare și cele ce nu sînt nici firești nici necesare (D.L. X, 127; Cicero, *Tusc.* V, 33, 93). Pentru stoici *epithymia* este unul din cele patru afecte principale (alături de durere, plăcere și frică) (*SVF* I, 211); și așa cum frica este fugă de un rău anticipat, dorința e un apetit către un bine anticipat (*SVF* III, 391). Vezi și *hedone*.

érgon: operă, faptă, produs, funcție

1. *Ergon*, cuvînt grecesc uzual pentru ceva făcut sau realizat, este folosit de filozofi în dublu sens: fie pentru activitatea unui lucru, fie pentru produsul acestei activități. Aristotel marchează frecvent distincția (de ex. *Eth. Nich.* I, 1094a), iar de aici este condus la o altă idee, de importanță capitală în speculațiile sale etice, și anume că unele activități au drept scop (*telos*) un produs (nu neapărat un „obiect"; un exemplu deseori folosit de Aristotel este că sănătatea e *ergon*-ul medicinei), pe cînd altele au ca *telos* activitatea însăși (vezi *Eth. Eud.* 1219a). Aceasta este, în general, distincția aristotelică dintre activitatea numită *poiesis* și cea numită *praxis* (vezi; vezi și *episteme*, *techne*).

2. Această distincție dintre *poiesis* și *praxis*, producție și acțiune, este de orientare etică, dar are implicații metafizice mult mai profunde. Acestea sînt expuse în *Meta.* 1050a, unde Aristotel rafinează noțiunea de *ergon* obținînd pe cea de „a fi

---

* În versiunea românească a *Republicii*, termenul e redat prin „partea apetentă a sufletului". — *N. trad.*

în act“ (*en-ergeia*). Această din urmă stare este scopul (*telos*) ființei (în acest punct *energeia* se leagă de *en-telecheia*, „desăvîrșire“), fie că activitatea se finalizează într-un *ergon* exterior, fie că nu. Singura deosebire e că în *poiesis*, *energeia* este în lucrul făcut, pe cînd *praxis* este activizarea făptuitorului. Astfel, mișcarea există în lucrul mișcat, pe cînd vederea este o *energeia* în cel care vede, iar viața este o *energeia* în suflet (compară cu definiția sufletului, de la *psyche*).

3. Această identificare între *telos/ergon/energeia* (și, în continuarea aceluiași pasaj, identificarea acestora cu *eidos* și *ousia*) conduce la o altă accepțiune importantă a lui *ergon*, aceea de funcție sau activitate proprie a unui lucru. Aici *ergon*, activitate, este pus mai întîi în opoziție cu cele ce i se întîmplă unui subiect (*pathemata*; vezi *De an.* I, 403a și *pathos, paschein*). Atît *erga* cît și *pathemata* sînt importante din punct de vedere metodologic, deoarece ele, împreună cu *dynamis* (vezi), definesc domeniul de studiu al filozofului naturii (*physikos*) (*De an.* I, 403b, *De coelo* III, 307b; compară *aphairesis*). De aici accentul se deplasează pe nesimțite spre ideea de activitate sau funcție, atît în sens fizic (vezi *De gen. anim.* 731a) cît și în sens etic (*Eth. Nich.* I, 1097b), ba chiar și în expresii mai generale, ca „funcția proprie a filozofiei“ (*Phys.* II, 194b) și „funcția* dialecticii“ (*Soph. El.* 183a–b).

4. *Ergon* înțeles ca funcție joacă un anumit rol în etica lui Aristotel, întocmai cum, înaintea sa, a jucat unul și la Platon. Ambii gînditori sînt preocupați să instituie o normă de conduită și ambii recurg la standardele fenomenologice, încercînd să lege excelența (*arete*, vezi) cu funcția (*ergon*). Aceasta din urmă este definită de Platon drept aceea pe care lucrul în cauză „fie singurul, fie mai bine decît oricare altul, o îndeplinește“ (*Rep.* 353a), excelența constînd, după el, în puterea specifică ce permite respectivei funcții să se realizeze bine. Abordarea lui Aristotel e întrucîtva diferită. Pentru el, *arete* e un anumit nivel superior de realizare a funcției, nivel garan-

---

* În versiunile românești ale *Fizicii* și ale *Resp. sofistice* se spune „sarcina“.— *N. trad.*

tat prin aceea că nu ia ca normă un ins oarecare, ci funcția este raportată la performanța „omului desăvîrșit“ (*spoudaios; Eth. Nich*. I, 1098a).

5. Care este, atunci, *ergon*-ul omului? Pentru Platon, el constă din activitățile pe care numai omul le poate efectua: cîrmuirea, stăpînirea, deliberarea; iar acea *arete* specifică omului, care-i permite să efectueze bine aceste lucruri, este *dike* (vezi). Pentru Aristotel, *ergon*-ul unui om este *„energeia* sufletului conformă cu *logos*-ul“, și cum binele unui lucru este specificat cu referire la funcția sa, binele omului este această activitate desfășurată la un nivel de excelență (*Eth. Nich* 1098a).

érōs: dorință, iubire

1. Eros este una din numeroasele personificări ce apar în cosmogoniile prefilozofice. Spre deosebire însă de majoritatea celorlalte, care reprezintă stări, ca de exemplu Noaptea, Haosul, Pămîntul, Cerul (vezi remarcile lui Aristotel din *Meta*. 1071b), Eros reprezintă o forță. În cosmogoniile orfice el le unește pe toate și din aceste uniri se naște neamul zeilor nemuritori (vezi Aristofan, *Păsările*, 700–702); la Hesiod, el este printre primii care se desface din Haos și le adună laolaltă pe toate (*Theog*. 116–120); Ferekyde spune (conform relatării lui Proclos, *In Tim*. II, 54) că Zeus, cînd vrea să creeze (*demiourgein*), ia chipul lui Eros. Prin urmare, Eros e o forță motrice plăsmuită după un model sexual, folosită pentru a explica „însoțirile“ și „nașterea“ elementelor mitologice, un fel de „Prim Mișcător“ din vechile cosmogonii, și a fost recunoscut ca atare de Aristotel (*Meta*. 984b). Chiar și atunci cînd eșafodajul mitologic începe să se destrame în speculațiile filozofilor *physikoi*, Eros mișcătorul sau acum, mai frecvent, Afrodita, a continuat să joace un rol în legarea puterilor contrare (vezi *enantion, dynamis*). Așa este cazul, bunăoară, la Empedocle, unde Iubirea (*philia*) și Afrodita sînt cele ce unesc elementele (fr. 17, rîndurile 20–26; Diels 31A28, Aristotel, *Meta*. 985a, 1075b; ele poartă de grijă și acțiunii forțelor morale). La Parmenide, Eros este *daimon*-ul (vezi) „ce totul călăuzește“ (fr. 12, rîndul 3), imagine ce persistă în literatura

greacă (vezi Euripide, *Hipp.* 447–450, 1278–1281) și transpare încă și în invocația de început a lui Lucretius către Venus, „care singură natura o cîrmui“ (I, 21).

2. Toate aceste cazuri de utilizare a iubirii au de-a face cu erijarea unei emoții umane la rangul de forță cosmologică, operație deosebit de clar sesizabilă la Empedocle (fr. 17, rîndurile 22–24). Același mod de abordare este încă prezent în *Banchetul* lui Platon, una din cele mai ample dezvoltări despre *eros* făcute de un filozof. Cuvîntarea lui Eryximachos (185e–188e) relevă amploarea cu care acționează în natură principiul „atracției“, iar această idee și altele asemenea, familiare deopotrivă la mitografi și la *physikoi*, umplu majoritatea celorlalte cuvîntări. În schimb, cuvîntarea lui Socrate deschide o direcție nouă, unde iubirea omenească este folosită ca un important concept moral și epistemologic.

3. Socrate „îndrăgostitul“ (*erotikos*) era un loc comun la Atena. El apare cu această calitate la Xenofon (*Mem.* II, 6, 28; *Symp.* IV, 27), iar ideea e frecvent combinată cu familiara ironie: nu știu nimic, în afară de *eros* (vezi *Theag.* 128b, *Lys.* 204b, și compară remarca lui Alcibiade din *Symp.* 216d). Este greu de pus la îndoială prezența unor elemente de erotism fizic în raporturile lui Socrate cu tinerii din Atena; *eros*-ul său prezenta însă și o altă latură, cum avea să descopere Alcibiade cînd a încercat să-l seducă (*Symp.* 217a–219d); Socrate știa să facă deosebire între pasiune și obiectul ei.

4. Chestiunea filozofică a iubirii, numită aici *philia*, prietenie, este ridicată pentru prima dată în *Lysis*, unde Socrate, căutînd o definiție a acestei atracții dintre oameni, sugerează că ea ar putea fi analoagă atracției dintre cele ce se aseamănă (*homoios*, vezi), despre care vorbiseră deja poeți și *physikoi* (*Lys.* 214 a–c; pentru importanța de căpetenie a acestui principiu în teoriile despre percepție, vezi *aisthesis, passim*). Ideea este respinsă, ca de altfel și conversa ei, după care cele neasemănătoare se atrag între ele (216b). Socrate se oprește în cele din urmă, și fără multă convingere, la un principiu ce-și avea obîrșia în teoria medicală și cunoștea aplicații importante în teoriile contemporane despre plăcere (vezi *hedone*): dorința

(*epithymia*), ca și însoțitoarea ei, iubirea, este îndreptată spre împlinirea unei lipse (*endeia*), obiectul ei fiind, ca atare, ceva ce este potrivit (*oikeion*; compară evoluția ulterioară a acestei idei în stoicism, la articolul *oikeiosis*), adică ceva ce nu ne este nici identic, nici total neasemănător, dar care lipsește totuși în alcătuirea noastră.

5. Tema este reluată în *Banchetul*: iubirea e o dorință îndreptată spre frumos (*kallos*) și implică în mod necesar ideea unei nevoi sau lipse (*endeia*; 200e–201b). Socrate începe apoi să depene doctrina învățată de la o profetesă înțeleaptă, Diotima. Eros, înveșmîntat acum din nou în haina mitului, e un mare *daimon* (vezi), unul din mijlocitorii (*metaxy*) între divin și muritor (202e). Apoi, dintr-o dată, ironia socratică se lămurește: Eros este de asemenea la jumătatea distanței dintre înțelepciune (*sophia*) și ignoranță, în sensul că omului care nu-și dă seama de propria sa deficiență îi va lipsi iubirea pentru înțelepciune (*philosophia*; 204a). Iubirea este definită ca fiind dorința de a stăpîni de-a pururea binele (206a), năzuința firii muritoare de a deveni nemuritoare (207d), dorință pe care ea o împlinește prin zămislire (*genesis*, compară accepțiunea aristotelică întrucîtva similară a lui *genesis*, la *kinoun* 9).

6. În *Symp*. 209c, Diotima se oprește puțin (pauză în care unii văd linia despărțitoare dintre *eros*-ul socratic și cel platonician), după care desfășoară partea finală a teoriei sale despre adevăratul *eros*. Tovărășia corpurilor frumoase naște discursuri (*logoi*) frumoase. Îndrăgostitul se desprinde de iubirea pentru un singur trup și devine iubitor al tuturor trupurilor frumoase (în *Charm*. 154b, Socrate mărturisise că toți tinerii i se par frumoși), apoi al sufletelor frumoase, al legilor și așezămintelor frumoase și al cunoașterii (*episteme*), eliberîndu-se tot mai mult de robia față de particular, pînă cînd i se dezvăluie „deodată" Frumusețea în sine (211b; caracterul subit al acestei din urmă viziuni este subliniat din nou în *Ep*. VII, 341). Aceasta este nemurirea.

7. Ceea ce se revelează pe această cale sînt, firește, *eide*-le transcendente. Despre latura pur psihologică a iubirii Socrate are mult mai multe de spus în prima sa cuvîntare din *Phaidros*

(237b–241d; definită, la 238b–c, drept năzuință irațională spre plăcere simțită în preajma frumuseții). Mai apoi însă, el se leapădă de această caracterizare și promite o palinodie (243b–c), iar aici *eros*-ul și *philosophia* se regăsesc împreună. Iraționalitatea iubirii este în realitate un fel de nebunie divină (*theia mania*, 245b–c; la fel e și *mantike*, vezi, care explică prezența Diotimei în *Banchetul*) și ea se află în suflet ca un reflex al amintirii (*anamnesis*, vezi) pe care sufletul o are despre *eide*-le ce i s-au dezvăluit înainte de a-și fi „pierdut aripile" (248c; vezi *kathodos*). Sufletul filozofului este cel ce redobîndește primul aceste aripi prin exercițiul de reamintire a *eide*-lor și prin îndrumarea dată, în consecință, vieții sale (249c–d); el este stimulat către aceasta de vederea frumuseții pămîntești. Frumusețea e cea care ne îmboldește în mod deosebit aducerea-aminte, pentru că acționează prin cel mai acut dintre simțurile noastre, văzul (249d–250d).

8. *Eros*-ul platonician e o dublă activitate: este o comunicare cu lumea transcendentă a *eide*-lor și un avînt către ea, și în același timp este o revărsare în sufletul celui îndrăgit, a cărui frumusețe (masculină) este o imagine a Zeului, a acelor „izvoare ale lui Zeus" ce pătrund în sufletul îndrăgostitului (252c–253a). Cel îndrăgit nu dispare în ceața sublimării, ci rămîne un partener necesar în aspirația către *eide* (compară *Ep.* VII, 341c–d). Ceea ce se sublimează în aceste raporturi, reprezentate arhetipal de Socrate și de tinerii săi discipoli, este activitatea pur sexuală. Platon e conștient că aici înfrînarea este dificilă și că nu izbutește întotdeauna, dar el nu înclină spre o judecată prea aspră (255b–256e).

9. După Platon, *eros* și noțiunile aflate în legătură cu acesta coboară de pe postamentele înalte pe care le plasează dialogurile sale și ocupă un loc mai modest în etică, la rubrica Prieteniei (Aristotel consacră prieteniei [*philia*] Cartea a VIII-a a *Eth. Nich.*; aspectele ei mai largi, desemnate prin cuvintele *humanitas* și *philanthropia*, s-au bucurat de mare vogă în stoicism: Cicero, *De off.* I, 50–51 și vezi *oikeiosis*) sau la cea a iubirii trupești. Epicur, ca de altfel majoritatea filozofilor, se opunea acesteia din urmă pe motiv că ar distruge *ataraxia*

(vezi) gînditorului înțelept (vezi D.L. X, 118), dar diatriba vehementă îndreptată împotriva lui *cupido* de către Lucretius (IV, 1058–1287) sugerează mai degrabă o *aporia* personală decît una filozofică.

10. După cum era de așteptat, *eros*-ul platonician reapare la Plotin, avînd ca preambul, în *Enn.* I, 6, o estetică a lucrurilor sensibile. Platon încercase ceva similar în *Hippias maior*, unde frumusețea este definită mai întîi în termeni de utilitate, iar mai apoi în termeni de delectare (295c, 298a; compară argumentarea paralelă din *Gorgias* 474d). Plotin merge pe o altă cale; frumosul (*kallos*) nu este, cum era pentru stoici (vezi Cicero, *Tusc.* IV, 33), o chestiune de măsură (*metron*) sau de simetrie a părților, pentru că în felul acesta s-ar sugera că el se găsește numai la lucrurile compuse și nu s-ar putea explica frumusețea unei stele izolate pe cerul nopții. Explicația propusă de Plotin însuși (I, 6, 2–3) e un curios amestec între Forma transcendentă platoniciană la care obiectul participă (*koinonia*, *methexis*) și *eidos*-ul aristotelic sau *logos*-ul stoic, care sînt imanente. Dar adevărata esență a frumuseții este simplitatea, o simplitate ce se găsește în chip eminent la Unul (VI, 7, 32). De la aceste frumuseți sensibile se trece, în maniera platoniciană aprobată, la practici și științe, iar de aci, printr-o purificare (*katharsis*, vezi) a sufletului, la contemplarea frumuseții supreme care este Binele (I, 6, 6). Pentru a ajunge aci, sufletul trebuie să lepede veșmintele dobîndite în cursul coborîrii sale (*kathodos*, vezi și compară *ochema*). Contemplăm Frumosul printr-un văz interior, asimilîndu-ne lui (I, 6, 9).

11. Toate acestea sînt, ca imagistică și limbaj, apăsat platoniciene. A avut loc însă, totodată, o la fel de notabilă deplasare de accent. Filozofia ca proiect comun al celui care iubește și al celui iubit nu mai este scoasă în evidență la Plotin, pentru care întoarcerea la Unul este „un zbor al celui singur către Cel singur" (VI, 9, 11). Metoda lui Plotin nu mai este dialogul, cu implicațiile lui diastolice, ci introspecția, iar scopul ei este *unio mystica* (vezi *hen* 13). La Platon, venerarea Afroditei Pandemus este un stadiu și, probabil, un stadiu niciodată depășit, către adorația Afroditei Urania. La Plotin, care „se rușina de a exista într-un trup" (Porphyrios, *Vita Plot.* I), cele

două zeițe sînt învrăjbite. El compară iubirea pămîntească cu siluirea unei fecioare aflate în drum spre Tatăl ei (VI, 9, 9).

ḗthos: caracter, mod habitual de viață

Heraclit: „*Ethos*-ul este *daimon*-ul omului", Diels, fr. 119. La *Platon*, *ethos*-ul este rezultatul obișnuinței (*Legile* 792e), iar la Aristotel este de natură morală și nu intelectuală (*dianoia*) (*Eth. Nich.* 1139a). Tipurile de *ethos* din diferite etape ale vieții sînt descrise de Aristotel în *Rhet.* II, cap. 12–14. În stoicism *ethos*-ul este sursa comportamentului, *SVF* I, 203.

étymon: adevărat, sensul adevărat al unui cuvînt, etimologie

Vezi *onoma*.

eudaimonía: fericire

Democrit spune (Diels, fr. B170, 171, 40) că ea nu constă în bunuri exterioare. Omul drept este fericit, afirmă Platon, *Rep.* 353b–354a, iar cea mai bună viață este și cea mai fericită (*idem*, *Legile* 664c). Fericirea este pentru oameni binele practic suprem (Aristotel, *Eth. Nich.* I, 1097a–b) definit, *ibid.* I, 1098a, 1100b. Ea constă în contemplație intelectuală, *ibid.* 1177a–1178a. În stoicism fericirea rezultă din viața armonioasă (D.L. VII, 8; vezi *nomos*), ea nefiind însă un scop (*telos*), ci o stare însoțitoare (Seneca, *De vita beata* 8 și 13; Plotin, *Enn.* I, 4, 4; I, 4, 14); vezi *theoria*.

eupátheia: afect, emoție bună sau curată

Vezi *apatheia*.

exōterikoí lógoi: prelegeri publice, lucrări de popularizare

1. Una din problemele literare pe care le ridică studiul filozofiei lui Platon este posibilitatea ca cel puțin o parte din gîndirea sa să nu fi fost expusă în formă scrisă, adică în dialoguri (vezi *agrapha dogmata*). În cazul lui Aristotel știm cu siguranță că tratatele ce ne-au parvenit nu reprezintă întreaga sa producție

literară. În Antichitate erau cunoscute o serie de dialoguri publicate de Aristotel pe cînd era încă membru al Academiei, iar fragmentele păstrate din ele indică o viziune pronunțat mai platoniciană, în diferite probleme, mai cu seamă în teoria despre suflet, decît cea care se desprinde din lectura tratatelor.

2. Studiile moderne situează aceste dialoguri în cadrul problemei evoluției filozofice a lui Aristotel, dar o veche tradiție literară, care începe cu Cicero (*De fin.* V, 12; compară Aulus Gellius, *Noctes Att.* XX, 5, 1), interpretează deosebirile dintre dialoguri și tratate nu în funcție de o evoluție intelectuală, ci ca deosebiri între două tipuri distincte, deși contemporane, de compoziție literară: prelegeri publice (*exoterikoi logoi*), adică lucrări cvasi-populare destinate unui public larg, și prelegeri (*akroatikoi logoi*) ținute în Liceu pentru grupuri de elevi mai exersați sub aspect „tehnic".

3. La acești *exoterikoi logoi* se fac chiar trimiteri în tratatele păstrate, și în timp ce unele referințe concordă destul de bine cu ceea ce știm despre un dialog sau altul (de ex. referința din *Eth. Nich.* I, 1102a *s-ar putea* să fie concordantă cu *Protrepticus*), există și cazuri (de ex. *Phys.* 217b și *Pol.* 1323a privită prin comparație cu *Eth. Nich.* I, 1098b) unde o asemenea concordanță nu este posibilă, astfel încît aici sensul expresiei *exoterikoi logoi* pare a fi mai degrabă cel de „argumente curente în afara Școlii peripatetice".

g

génesis: naștere, în-ființare, devenire (ca opusă ființei), proces, trecere în contrariu, schimbare substanțială

1. Chiar de la prima sa utilizare atestată (*Il.* XIV 201, 246), cuvîntul *genesis* înseamnă ceva mai mult decît un proces

biologic, iar cele două sensuri, de „naștere“ și „în-ființare“, apar împletite în textele presocratice. Prezența cuvîntului *genesis* în fragmentul păstrat din Anaximandru a fost pusă de majoritatea specialiștilor pe seama limbajului folosit de peripateticianul care a rezumat textul (Theofrast via Simplicius, *Phys.* 24, 17), în schimb nu încape îndoială că atît expresia, cît și ideea se regăsesc la Xenofan (fr. 29, 30) și la Heraclit (fr. 31, 36) acolo unde ei vorbesc despre „nașterea“ și „moartea“ corpurilor fizice.

2. Presocraticii au manifestat un interes enorm pentru ideea de schimbare. Fixîndu-se asupra unui număr de elemente-principii (vezi *arche*), care erau fie corpuri naturale precum apa sau aerul, fie versiuni substantivizate a ceea ce era gîndit drept „puteri“, dar mai tîrziu avea să fie considerat drept calități (vezi *dynamis, pathos, poion*), ca de exemplu caldul, uscatul etc., ei discutau despre mecanismul prin care unul din acestea putea trece în celălalt. Aceasta este ceea ce Aristotel avea să numească, mai tîrziu, „devenire absolută“ (*genesis haple*), schimbare în categoria substanței ca opusă diverselor schimbări (*metabolai*, vezi) în categoriile accidentului (*De gener. et corr.* I, 319b–320a). Astfel, la Anaximene, care postula *aer*-ul (vezi) drept *arche*, corpurile simple iau ființă din condensarea și rarefierea *aer*-ului (Simplicius, *Phys.* 24, 26), pe cînd Anaximandru, al cărui *arche* este o substanță nedefinită (*apeiron*, vezi), *genesis* proprie lucrurilor perceptibile implică un fel de proces de separare (Aristotel, *Phys.* I, 187a).

3. Toți acești gînditori, pentru care viața și mișcarea sînt inerente lucrurilor, insistă asupra schimbării — Heraclit nefiind decît vocea cea mai puternică dintr-un cor — și asupra faptului clar perceptibil că un corp devine altul. Dovada cea mai elocventă o constituie faptul că Parmenide, pentru a nega schimbarea, a trebuit să nege percepția.

4. Parmenide însă n-a pregetat să le nege pe amîndouă, și din acest moment *genesis*, care fusese un dat senzorial, devine o problemă. Parmenide neagă explicit posibilitatea *oricărui* tip de schimbare, întrucît înființarea, în oricare din modurile ei, implică ideea logic inacceptabilă a trecerii de la neființă la ființă; or, nimic nu se poate naște din neființă (fr. 8,

rîndurile 19–21; compară rîndurile 38–41, ce par să implice accepțiunea tehnică pre-parmenidiană a lui *genesis*; vezi *on*).

5. Așa se prezintă „Calea Adevărului" lui Parmenide; succesorii săi însă par să se fi inspirat din „Calea Părerii". Abandonînd monismul strict al lui Parmenide și recurgînd la doctrina mai veche a „contrariilor" (*enantia*, vezi), atît Empedocle cît și Anaxagora au izbutit să repună în drepturi cel puțin o *genesis* secundară, concepută ca interacțiune între aceste calități sau elemente (*stoicheia*, vezi) contrare. Simpla în-ființare (adică ivire din neființă) este încă de negîndit, dar prin diferite grade de amestec (*krasis*) și asociere (*synkrisis*), puteau lua naștere corpurile compuse (Empedocle, fr. 9; Anaxagora, fr. 17; vezi rezumatul aristotelic din *Phys.* I, 187a; vezi *stoicheion*).

6. Cazul lui Anaxagora este destul de complex. Mai întîi, el este preocupat să respecte interdicția parmenideană a unei *genesis* absolute. Nimic nu se poate ivi din nimic, astfel că tot ce pare a deveni altceva trebuie să fi fost din capul locului acest altceva, sau, după cum se exprimă însuși Anaxagora, „în orice lucru există parte din toate" (fr. 12; în fr. 11 el exclude *nous*-ul, care este exterior sistemului; privitor la motivele pentru care o face, vezi *kinesis*, *kinoun*); de unde urmează (fr. 17) că nu există *genesis* nici *phthora*, ci doar agregare (*synkrisis*) și separare (*apokrisis*), adică dispunerea unei materii preexistente. *Genesis*, înțeleasă așa cum o înțelegea Anaxagora, pornește deci de la un amestec (*meigma*) primordial ale cărui ingrediente sînt imperceptibile (exceptînd, eventual, aerul și focul, ajunse deja să precumpănească în această masă neomogenă) și infinite la număr (fr. 1). În el se găseau diversele *dynameis* (vezi) milesiene, cum sînt caldul și recele, umedul și uscatul etc., precum și elementele (*stoicheia*, vezi) empedocleene și corpurile naturale compuse și ceea ce Anaxagora numește „semințe" (*spermata*) (fr. 4).

7. Acestea din urmă sînt *stoicheia* lui Anaxagora (Aristotel, *De coelo* III, 302a; vezi *stoicheion*) și, asemeni cu *meigma* originară, conțin și ele părți din toate. Amestecul originar era lipsit de mișcare, fiind ținut ferm în strînsoarea mortală par-

menideană. La fel ca la Empedocle, *kinesis* vine din afară, fiind produsă de *nous* care face ca amestecul să se rotească. Iuțeala rotației efectuează separarea (*apokrisis*) „semințelor" (fr. 12) care sînt calitativ diferite (vezi fr. 4 și *pathos*). Prin agregare (*synkrisis*), acestea alcătuiesc corpuri compuse în care precumpănește un tip de „semințe" sau altul (vezi fr. 12 și Aristotel, *Phys.* I, 187a).

8. Atomiștii, eliminînd pe *dynameis*, au simplificat considerabil operația (deși au avut de întîmpinat dificultăți considerabile cu „salvarea fenomenelor"; vezi *pathos, stoicheion*). Mișcarea (vezi *kinesis*) eternă a atomilor face ca ei să intre în coliziune și prin acest contact (*haphe*) se formează corpuri compuse superioare. Unii *atoma* ricoșează iar în vid; alții, avînd colțuri și „cîrlige", se agață între ei și, pe măsură ce au loc noi ciocniri, iau naștere corpuri perceptibile (Simplicius, *De coelo* 295, 11). Aceasta este versiunea atomistă a alcătuirii corpurilor prin asociere (*synkrisis*), și ea reapare, într-o formă mai sofisticată, în epicurianism (D.L. X, 43; Lucretius, II, 85–111). Aici se face o încercare de a explica cele trei stări ale materiei cu ajutorul densității exprimate prin distanța dintre atomii „asociați", plus nuanța că anumite corpuri (de exemplu, lichidele) rezultă din închiderea atomilor de un tip, în învelișul (*stegazon*) format din atomi de alt tip, explicație extinsă și la cuprinderea sufletului în corp (D.L. X, 65, 66; vezi *holon* 9).

9. Faptul că *genesis* devenise problema centrală a filozofiei post-parmenideene rezultă clar din spusele lui Socrate în *Phaidon* 96a; problemă care, după cum o arată același pasaj, era abordată din perspectiva cercetării cauzelor (*aitia*, vezi) și care trezise și interesul tînărului Socrate. Pentru Platon însuși, *genesis* apare ca o problemă oarecum secundară, în lumina distincției pe care el o făcea între *eide*, tărîmul adevăratei ființe (*ontos on*), și lumea noastră sensibilă caracterizată prin devenire (*Tim.* 27d–28a). În acest cadru, ființa e singurul obiect al adevăratei cunoașteri (*episteme*), în timp ce *genesis* nu poate oferi decît opinie (*doxa*), „explicația plauzibilă" din *Timaios*.

10. După ce însă a plătit astfel tributul datorat lui Parmenide, Platon își îndreaptă, ocazional, atenția spre *genesis*:

o dată în contextul încercării de a elucida teoria sa despre participație (*methexis*), în *Phaidon*, iar a doua oară cînd tratează, în *Timaios*, despre *kosmos aisthetos*. Dezvoltările din *Phaidon* 102b–105b, extrem de interesante în chip de precursor al teoriei aristotelice despre *genesis*, se sprijină pe o premisă pe care Platon nu pune în general accentul — premisa imanenței, într-o formă sau altă, a *eide*-lor (vezi *eidos*); pasajul e înțesat cu expresii de felul „micimea din noi". În pasaj se subliniază, totodată, că *eide*-le nu sînt ele însele susceptibile de *genesis*. *Genesis* are de-a face cu lucrurile și nu este altceva decît înlocuirea, într-un subiect (*Phaidon*, 103d), a unei forme prin contrariul (*enantion*, vezi) ei.

11. Același punct de vedere este dezvoltat mai în detaliu atunci cînd Platon vorbește, în *Timaios* (49a și urm.), despre Receptacol (*hypodoche*), numit „doică a Devenirii". Platon începe prin a învedera că cele patru „rădăcini" empedocleene nu sînt elemente ireductibile; dat fiind că se schimbă necontenit, ele sînt, de fapt, calități (*ibid.* 49d), chiar dacă, la nivel noetic, există *eide* ale acestor patru corpuri principale. El respinge în felul acesta toate teoriile post-parmenideene ale amestecului și asocierii, care presupun că *stoicheia* sînt ireductibile. Elementul permanent în cadrul schimbării este Receptacolul, cvasi-ființa în care *genesis* are loc (*ibid.* 49e). Analiza platoniciană privitoare la *genesis* distinge, așadar, Formele transcendente eterne, versiunile lor mimetice imanente care intră și ies din Receptacol (*ibid.* 50c; Platon, *loc. cit.*, promite să descrie dificila relație dintre calitățile imanente și *eide*-le transcendente, promisiune, pare-se, neîndeplinită) și, în fine, Receptacolul însuși care, asemeni aristotelicului *hypokeimenon* (vezi), nu are nici un fel de caracteristici proprii (*ibid.* 51a–b).

12. Toate acestea reprezintă, însă, *genesis* precosmică, situația existentă „înainte ca *ouranos* să fi luat ființă" (*ibid.* 52d). Calitățile, împreună cu „puterile" (*dynameis*, vezi; vezi *pathos, paschein*) ce le sînt asociate, se mișcă în mod haotic în preajma Receptacolului (*ibid.* 52d–53a). Apoi însă, *nous*-ul intră în acțiune și pune ordine în haos prin aceea că din calitățile primare pămînt, aer, foc și apă construiește cele patru

corpuri primare ale lumii sensibile (*ibid.* 53c) și identifică fiecare „element" cu cîte unul din solidele geometrice primare inscriptibile în sferă (vezi *stoicheion*). Avem aci un fel de versiune pitagorică a atomismului. Aristotel detectează paralele atomiste (*De gen. et corr.* I, 325b; vezi *aisthesis*), dar pitagorismul e la fel de limpede acolo unde solidele geometrice apar, la rîndul lor, reductibile la plane, cu sugestia transparentă că procesul de reducere merge mai departe, pînă la linii și puncte (*Tim.* 53d; vezi *Legile* X, 894a), ba chiar și dincolo de acestea, în tărîmul de umbre al principiilor (*archai*) pitagorice (vezi *arche*, *arithmos* și referințele de acolo).

13. Aristotel nu agreează *archai* pitagorice, nici în forma lor geometrică din *Timaios*, nici în variantele lor mai aritmetice, și critică versiunea platoniciană (*De gen. et corr.* I, 315a–316b); s-a simțit în schimb mai atras de *genesis* precosmică a lui Platon, fapt ce se reflectă în propria sa analiza. El susține că tezele lui Parmenide privitoare la ființă i-au făcut pe succesorii acestuia să se teamă de a aborda subiectul adevăratei *genesis* și să reducă orice devenire fie la o schimbare calitativă (*alloiosis*, vezi), fie la simple recombinări ale componentelor (*Phys.* I, 187a; *De gen. et corr.* I, 1–2). Propria sa abordare constă în reafirmarea cu putere a rolului jucat de *stoicheia* în calitate de *corpuri* ultime ireductibile din care sînt făcute toate lucrurile și în sublinierea faptului, atestat de datele simțurilor, că *stoicheia* se transformă unul în altul în cadrul unui ciclu fără sfîrșit (*De gen. et corr.* II, 331a, 337a; vezi *energeia*). Într-un cuvînt, există *genesis*. Nodul parmenidean este tăiat prin explicarea naturii particulare a neființei implicate în *genesis*; nu este vorba de neființă absolută, ci de una relativă, identificată de Aristotel cu „privațiunea" (*steresis*, vezi). Este introdus astfel elementul care mai lipsea din mecanismul devenirii. *Genesis* este posibilă pentru că *stoicheia* își au propriile lor *archai*, adică un material, un substrat (*hypokeimenon*, vezi) nedefinit ce le e comun tuturora, mănunchiuri de calități imanente, perceptibile și, în fine, o *steresis* de calități contrare (*enantion*). În consecință, *genesis* este definită drept „trecere în contrariu [*enantion*]" (*Phys.* I, 190a–192a; *De gen. et corr.* 324a, 328b–331a).

14. Aristotel refuză să recunoască asocierea (*synkrisis*) parmenideană drept o *genesis* autentică (*De gen. et corr.* I, 317a) și, deși admite că *mixis* joacă un anumit rol, spune că aceasta nu intervine în *genesis*, în devenirea unui *stoicheion* din altul, ci în formarea următoarei generații de corpuri, cele numite *syntheta*, adică corpurile compuse (*ibid.* II, 334b–335a).

15. *Genesis* este deci afirmată, definită și opusă diverselor altor schimbări (*metabolai*) ce au loc în substanțele ce ființează: locomoția, alterarea, creșterea. Dar printre toate aceste tipuri de schimbare, *kinesis* (mai potrivit spus, *phora*, vezi) are prioritate, chiar față de *genesis* (*Phys.* VIII, 260b–261a; compară gruparea propusă de Platon în *Legile* X, 894b–c și vezi *kinesis*), astfel încît, pentru a se asigura un ciclu veșnic de *genesis*, trebuie să existe o *kinesis* neîntreruptă: aceasta este mișcarea Soarelui în jurul eclipticii (*De gen. et corr.* II, 336a–b; compară *Rep.* 509b; Soarele este, firește, un mișcător mișcat; raționamentul va conduce în cele din urmă la cauza primă, la mișcătorul nemișcat; vezi *kinoun*, *nous*). *Genesis*, la rîndul său, se sprijină finalmente pe perechi de calități contrare care sînt active (*poiein*) și pasive (*paschein*, vezi).

16. Epicur, ca vlăstar fidel al atomiștilor, nu admite o *genesis* veritabilă (vezi *kinesis*); stoicii, în schimb, par să urmeze mai îndeaproape schema aristotelică. Ce-i drept, acțiunea și pasiunea, care la Aristotel sînt caracteristici ale calităților pe care *stoicheia* le au în mod inerent, stoicii le plasează mai adînc în natura lucrurilor, asociind pe cea dintîi cu *logos*-ul (vezi), iar pe cea de a doua cu *hyle* (vezi), cele două co-principii stoice ale realității (*SVF* I, 84, 493), după care însă merg pe un făgaș mai tradițional afirmînd cele patru corpuri de bază sau *stoicheia*, dintre care două (aerul și focul) sînt considerate active, iar celelalte două (pămîntul și apa) pasive (*SVF* II, 418).

17. La stoici înregistrăm însă și unele modificări. Focul este acum caldul (vezi D.L. VII, 136), și nu, ca la Aristotel, o pereche de calități, și anume cald și uscat (*De gen. et corr.* II, 331a). În plus, dată fiind întîietatea pe care stoicii o acordă focului (vezi *pyr*), acesta este elementul prim și, într-un anumit sens, este un fel de *Urstoff*; celelalte derivă din el printr-un

proces destul de asemănător condensării și rarefierii de la Anaximene (D.L. VII, 142) și se întorc în el în cadrul conflagrației (*ekpyrosis*, vezi) periodice.

18. Apar și alte dificultăți. În ciuda asemănărilor exterioare cu schema aristotelică, stoicii, care reduc totul, inclusiv calitățile perceptibile, la corp (vezi *poion*), se văd nevoiți să explice schimbarea într-un mod ce nu diferă radical de cel al atomiștilor. Ei evită însă „cîrligele" atomilor și propun o teorie a interpenetrabilității corpurilor bazată pe distingerea a diferite tipuri de amestec, în particular a varietăților numite *mixis* (pentru corpurile uscate) și *krasis* (pentru cele umede), unde cele două componente ale amestecului se întrepătrund cu totul fără ca totuși să-și piardă fiecare caracteristicile proprii, teorie folosită și pentru a explica relația sufletului cu corpul (*SVF* II, 467, 471) și atacată vehement atît de peripateticii tîrzii cît și de Plotin (vezi *Enn.* II, 7, 1 și *SVF* II, 473).

Pentru noțiunea complementară de distrugere sau pieire, vezi *phthora*; pentru *genesis* ca proces și ecourile sale în teoria etică, vezi *hedone*.

génos: fel de a fi, gen (ca opus speciei)

Platon folosește îndeobște *genos* ca pe un sinonim al lui *eidos*, de ex. în *Soph.* 253b, iar în alte locuri ca „tip", într-un sens apropiat de *genos*-ul aristotelic, de exemplu în *Theait.* 228e și *Soph.* 253d, unde prin dialectică se înțelege diviziunea formelor după „gen" (*genos*); compară „reunirea" (*synagoge*) sub o „formă" generică, *Phaidros* 265d, dar probabil că această operație are încă un sens ontologic și nu predicațional. *Genos*-ul aristotelic: Aristotel, *Top.* 102a–b, 120b–128b. Pentru Aristotel, *kategoriai* sînt *gene* ale ființei (*De an.* II, 412a) *summa genera* nesubsumabile la ceva mai general (vezi *Anal. post.* II, 100b, *Meta.* 1014b). În *Soph.* 254d Platon a discutat despre „cele mai însemnate *gene*" (existență [*ousia*], mișcare, repaus, identitate, diferență; vezi *eidos, psyche tou pantos*), iar Plotin, în *Enn.* VI, 1–3, pare să fi combinat aceste *gene* cu modurile aristotelice ale predicației (*kategoriai*), producînd *gene*-le ființei; vezi *eidos, diaphora, katholou.*

gnōrimon: cognoscibil, inteligibil

1. Deși ideea după care cognoscibilitatea lucrurilor este relativă își are precedentele ei platoniciene, ea joacă un rol fundamental în epistemologia aristotelică, cu deosebire în aplicația sa la obiectele metafizicii. Distincția este formulată clar în *Anal. post.* I, 71b–72a: lucrurile sînt cognoscibile (*gnorimon*) în două sensuri diferite; ceea ce este mai cognoscibil în ordinea naturii (*physei*) nu ne e neapărat mai bine cunoscut nouă (*pros hemas*). Aplicația practică a acestui principiu este dublă. În metafizică trebuie să începem cu lucruri ce ne sînt mai inteligibile nouă și modului nostru de cunoaștere și să mergem spre ceea ce este în mod intrinsec mai inteligibil (*Meta.* 1029b); în etică oamenii trebuie educați să vadă că ceea ce este în mod intrinsec bun este bun și pentru ei (*Eth. Nich.* V, 1129b; paralela etică este citată în *Meta.*, *loc. cit.*).

2. Rădăcina acestui principiu trebuie căutată în cadrul mai general al teoriei aristotelice a cunoașterii, deoarece diferența dintre gradele de inteligibilitate nu se datorează vreunei deficiențe din obiect, ci ține de modul nostru de a cunoaște (*Meta.* 993b). Temelia întregii noastre cunoașteri este percepția senzorială (*aisthesis*, vezi) și chiar și demonstrația silogistică (*apodeixis*) se sprijină pe o anume formă de inducție (*epagoge*, vezi), adică pe un proces ce începe cu percepția lucrurilor individuale (*Anal. post.* II, 100a). Cunoașterea științifică (*episteme*) are de-a face cu universalul (*katholou*), și cu toate că percepțiile senzoriale prind un fel de „universal concret“ (vezi *Phys.* 184a), acesta nu este universalul științei, pe care-l aprehendăm doar cu ajutorul rațiunii (*logos*).

3. Rolul filozofiei este, așadar, de a înainta de la ceea ce ne este inteligibil nouă, adică de la licărul de inteligibilitate pe care ni-l dau sensibilele (*aistheta*) percepute în chip nemijlocit, la ceea ce este inteligibil în sine (*physei*).

4. Toate acestea au clare antecendente platoniciene. Limbajul folosit în *Meta.* 1029b amintește de distincția operată de Platon între inteligibilele existente cu adevărat (*ontos on*) și statutul cvasi-real (*pos on*) al lumii sensibile, iar modul cum descrie Aristotel defectele cunoașterii noastre senzoriale (*Meta.* 993b) sună ca un ecou al imaginilor folosite în Alegoria peșterii

din *Rep.* 516a. Pentru ambii filozofi adevărata inteligibilitate este o funcție a imaterialității (vezi *Meta.* 1078a) și fiind de acord cu ideea că tipul suprem al cunoașterii îl constituie studiul inteligibilului-în-sine (vezi *episteme, dialektike, theologia*), ei se deosebesc totodată unul de celălalt prin atitudinea pe care o adoptă față de studiul lucrurilor sensibile. Treptele învățării propuse de Platon în *Republica* VII înseamnă lepădarea de sensibil în favoarea inteligibilului; imanența *eidos*-ului (vezi) aristotelic garantează că și cunoștințele despre *aistheta* au valoare (compară diferența paralelă dintre platoniciana *synagoge* și inducția [*epagoge*] aristotelică), atît în sens istoric, ca investigare a opiniilor altora (vezi *aporia, endoxon*), cît și în sensul de extragere a inteligibilului aprehendat în chip tulbure și discursiv din sensibilul perceput pe cale nemijlocită.

gnósis: 1) cunoaștere; 2) gnosticism

1) Termen general folosit în greaca comună pentru cunoaștere. Un pasaj tipic pentru această accepțiune comună este *Anal. post.* II, 99b–100b, unde *gnosis* și echivalentele sale acoperă percepția senzorială (*aisthesis*), memoria, experiența și cunoașterea științifică (*episteme*). Pentru problemele speciale pe care le pune cunoașterea lui Dumnezeu, vezi *agnostos*; 2) cîndva, înainte de era creștină, termenul începe să dobîndească o altă semnificație; pesemne că o etapă de tranziție în acest proces a constituit-o folosirea expresiei „adevărata *gnosis*“ ca sinonim pentru învățătura creștină, Irineu, *Adv. haer.* IV, 33, 8. Sensul tehnic final este cel de cunoaștere superioară, secretă, ce garantează mîntuirea celor „înduhovniciți“ (*pneumatikoi*) (Irineu, *Adv. haer.* I, 6, 2).

h

haphḗ: contact, atingere, simț tactil

Vezi *genesis, arche, dynamis, aisthesis.*

harmonía: îmbinare de contrarii, armonie

1. Descoperirea, atribuită îndeobşte lui Pitagora, a reducerii intervalelor muzicale la rapoarte matematice a avut un efect extraordinar asupra dezvoltării filozofiei greceşti: ea a sugerat mai întîi că numărul este principiul constitutiv al tuturor lucrurilor (vezi *arithmos*); a fost utilizat pentru a explica amestecurile (vezi *holon*); a stat de asemenea la obîrşia teoriei despre *psyche* ca armonie între contrarii, expusă de Platon în *Phaidon* 85a–86d (respinsă de Socrate, 91c–95e) şi de Aristotel, *De an.* I, 407b–408a (vezi *psyche*). Dar atît limbajul expunerii platoniciene, cît şi cel al expunerii aristotelice sugerează că *harmonia* nu este atît un concept matematic-muzical, ci datorează mai mult teoriei medicale (Alcmaion? vezi Aëtios V, 30, 1). Orice încercare de a întemeia o teorie a sufletului pe armonia dintre contrarii fizice duce, desigur, în cele din urmă la negarea nemuririi sufletului; e lucru sigur că Pitagora a susţinut nemurirea sufletului (vezi *psyche*, *palingenesia*), ceea ce înseamnă că e mult mai probabil ca teoria sa despre armonie să fi fost matematică şi nu fizică.

2. O altă direcţie pe care evoluează teoria privitoare la *harmonia* duce la extinderea conceptului de raport fie la sunetul, fie la distanţele dintre planete şi la formularea doctrinei privind „armonia sferelor“, încorporată de Platon în „Mitul lui Er“ (*Rep.* 617b) şi expusă de Aristotel, *De coelo* II, 290b–291a şi de Cicero, *Somn. Scip.* 5. Implicaţiile etice transpar din ideile de *katharsis* şi *sophrosyne* (vezi ambele), în descrierea făcută de Platon „vieţii mixte“ în *Phil.* 64a–66a (vezi *agathon*), în doctrina aristotelică a „justei măsuri“ (vezi *meson*) şi în teoriile antice privind natura plăcerii fizice (vezi *hedone*); pentru teoria heraclitiană a „armoniei“, vezi *logos*. „Armonia“ pitagorică este un element al educaţiei filozofului la Platon, *Rep.* VII, 530c–531c, fază de tranziţie spre studiul dialecticii (*dialektike*) (compară *Timaios* 47c–d şi vezi *psyche tou pantos*).

Pentru formula etică stoică a „armoniei cu natura“, vezi *nomos*.

hēdonḗ: plăcere

1. Primele discuţii privind posibilitatea ca plăcerea să fie scopul omului au avut loc, probabil, în climatul etic intens —

și subiectivist — al generației lui Socrate și a sofiștilor. Mărturiile directe sînt însă nesigure și în general sîntem nevoiți să recurgem la reconstrucții după dialogurile platoniciene. În *Gorgias* (491a–492c), de exemplu, Socrate dezbate această problemă cu un sofist altminteri obscur, pe nume Callicles, care susține poziția hedonistă. El o face în termenii unei teorii psihofiziologice a plăcerii simțurilor, care pesemne a fost în vogă în secolul cinci și mai înainte: teoria golirii (*kenosis*) și reumplerii (*anaplerosis*). Conform unei teorii medicale avansate de Alcmaion din Crotona, sănătatea ar consta într-o stare de echilibru (*isonomia*) a elementelor din corp (vezi Aëtios V, 30, 1). Această teorie a avut largi implicații filozofice (vezi *harmonia*, *agathon*, *meson*), în mod deosebit în adaptarea ce i s-a dat, probabil de către Empedocle (vezi Diels, 31A95), pentru a explica originea și natura plăcerii. Conform acestei viziuni, golirea (*kenosis*) unuia din elementele vitale ale corpului produce un dezechilibru, iar senzația dureroasă de lipsă (*endeia*) rezultată de aici creează dorința (*epithymia*, *orexis*, vezi ambele) sau imboldul către „umplerea" complementară (*anaplerosis*). Refacerea în acest fel a unei *isonomia* naturale a corpului e cea care explică plăcerea.

2. Socrate folosește în *Gorgias* această teorie împotriva hedonismului radical al lui Callicles, arătînd că din aceste motive hedonistul nu va fi niciodată îndestulat. Aceeași teorie reapare în *Tim.* 64c–65b (cu privire la antecedentele atomiste ale acestui pasaj vezi *pathos*), *Rep.* 585a și *Phil.* 31b–32b, dar cel puțin în aceste din urmă două pasaje peste ea se suprapune, tot mai pregnantă, conștiința naturii psihice a plăcerii, în opoziție cu ideea că ea ar fi doar de natură somatică, și identificarea corpului ca instrument al plăcerii (vezi *Rep.* 584c, *Phil.* 41c), distincție ce i-a permis apoi lui Aristotel să nege aplicabilitatea teoriei axate pe *kenosis-anaplerosis* (*Eth. Nich.* 1173b). Aici s-a ajuns, negreșit, în urma recunoașterii existenței evidente a unei plăceri ce însoțește activitățile intelectuale (*Rep.* 585b–c, *Phil.* 51e–52a; în ambele aceste pasaje Platon face încercarea de a adapta teoria despre *kenosis* la acest nou tip de plăcere, dar fără prea mult succes), ca și în urma

unei analize psihologice mai subtile a rolului memoriei în plăcerea anticipației (*Phil.* 32b–36c; această analiză duce, mai departe, în 38a–40e, la o discuție despre posibilitatea unor false plăceri datorate obișnuinței noastre de a plăsmui „închipuiri pestrițe“ [*phantasmata ezographemena*]).

3. După ce a lărgit orizonturile plăcerii (adevărată/falsă, amestecată/neamestecată, psihică/somatică) Platon încearcă în *Philebos* să o integreze în viața bună. Este respinsă, așa cum fusese și în *Gorgias*, poziția pur hedonistă, precum și un fel de antihedonism radical (*Phil.* 44a) care nega existența plăcerii. Punctul de vedere al lui Platon însuși este unul moderat, după care viața bună este „viața mixtă“, care cuprinde atît elementul plăcerii, cît și pe cel intelectual (*phronesis*, vezi *Phil.* 20a–b; 59c–61c).

4. Era de așteptat ca această poziție, care încearcă să împace pretențiile opuse ale hedonismului și ale intelectualismului socratic, să prilejuiască dezacorduri înăuntrul Academiei înseși. Știm de la Aristotel că Speusip a negat că plăcerea e în vreun sens un bine (vezi *Eth. Nich.* VII, 1152b, 1153b), poziție evocată, pe cît se pare, în *Phil.* 53c–55d. Raționamentul lui Speusip era că a) plăcerea e un proces (*genesis*), iar procesul e un mijloc, nu un scop, și b) potrivit cu teoria justei măsuri (*meson*, vezi), atît plăcerea, cît și durerea sînt extreme și, ca atare, nu pot fi un bine. În pasajul din *Philebos* Platon subscrie la primul argument, cel puțin în măsura în care acesta vizează plăcerea fizică, dar nu admite valabilitatea lui pentru plăcerile superioare, pure descrise în *Phil.* 51a–52b. Cît despre cel de-al doilea argument al lui Speusip, că binele rezidă în starea medie sau neutră între plăcere și durere, Platon știe de această stare (*Phil.* 42c–44a), dar nu o privește ca pe un bine; el nu vrea să exludă plăcerea din viața bună.

5. Platon nu e dispus să accepte nici hedonismul empiric al unui alt contemporan din Academie, Eudoxos, care susține că plăcerea e pentru om singurul bine pentru că toate făpturile tind spre ea (*Eth. Nich.* X, 1172b). Aceasta nu este exact viziunea hedonistă avansată de Philebos, care sugerase (*Phil.* 60a–b) că toți oamenii *trebuie* să caute plăcerea pentru că ea

e supremul bine, și, cu toate că prezența plăcerii în viața bună platoniciană din *Philebos*, ca și admiterea ideii corelative că *phronesis* nu e un scop întru totul suficient pentru om (*Phil.* 27b) ar putea fi o concesie făcută vigurosului punct de vedere al lui Eudoxos, Platon rămîne neclintit în opoziția sa față de hedonism.

6. Aristotel îl alege pe Eudoxos ca exponent tipic al școlii hedoniste, probabil din pricina asocierii acestuia cu Academia. Dar un susținător de și mai mare faimă al acestei poziții, contemporan cu Platon, a fost Aristip, întemeietorul școlii cirenaice, al cărui hedonism era la fel de total ca și cel al lui Eudoxos, fiindu-ne totodată mai bine cunoscut. Plăcerea este scopul oricărei activități și obiectul oricărei alegeri, dovadă fiind faptul că în mod instinctiv, spontan, alegem plăcerea. Astfel, orice plăcere e un bine, iar plăcerile trupului sînt mai bune decît cele ale sufletului (D.L. II, 87–88). Mai mult decît atît, dat fiind că fericirea, adică plăcerea calculată pentru toată durata vieții, e un fel de amăgire, deoarece numai prezentul e real, plăcerea fiecărui moment trebuie urmărită pentru ea însăși (Aelian, *Var. hist.* XIV, 6).

7. Aristotel, fidel metodei sale istorice (vezi *endoxon*), trece în revistă atît punctele de vedere hedoniste (*Eth. Nich.* X, 1172a–1174a) cît și pe cele antihedoniste (*ibid.* VII, 1152b–1154b). Nu se arată satisfăcut de nici unul din ele, ca de altfel nici de replicile date lor de Platon. El neagă că plăcerea e un proces (*ibid.* X, 1173a–b), preferînd s-o caracterizeze drept activitate (*energeia*) sau, mai complet (*ibid.* VII, 1153a), drept „activitate nestînjenită a unei dispoziții habituale [*hexis*] conforme cu natura". În conformitate cu această definiție, întreg statutul moral al plăcerilor (*hedonai*) este tratat prin prisma actelor (*energiai*) cu care este asociată specific fiecare din ele. În primul rînd, plăcerea e un tot, împlinit în fiecare moment al timpului, într-un mod foarte asemănător actului vederii (*ibid.* X, 1174b). Plăcerea este ceva care se adaugă unei activități și o întregește atunci cînd aceasta nu este blocată, de pildă printr-o carență în subiectul sau obiectul ei (*ibid.* X, 1174b). Eudoxos aproape că a avut dreptate: toți oamenii par să dorească plăcerea,

dar asta pentru că toți doresc să trăiască, iar plăcerea întregește activitatea de bază a trăirii; cea care e dorită este viața, nu plăcerea (*ibid.* X, 1175a). Într-un cuvînt, bune sau rele sînt activitățile, nu plăcerile ce li se adaugă (*ibid.* X, 1175b).

8. Din aceste variate puncte de vedere se dezvoltă hedonismul lui Epicur. Asemeni lui Eudoxos, el este hedonist pe temeiuri empirice: plăcerea *este* binele căutat de oameni (D.L. X, 128). Dovada însă este aceea mai sofisticată a lui Aristip, care invocă comportamentul instinctiv, neînvățat (D.L. X, 137; vezi Sextus Empiricus, *Adv. Math.* XI, 96). Aici intervine o corelație cu teoria sa atomistă despre senzație (*aisthesis*, vezi): întocmai cum senzația este criteriul adevărului, așa și mișcările sau afectele (*pathe*) de plăcere și durere, concepute ca tipuri de dislocări atomice (vezi Lucretius II, 963–966), servesc drept criterii ale binelui și răului, deoarece plăcerea este ceea ce e natural, fiind ca atare bună, pe cînd durerea este străină de fire și ca atare rea (D.L. X, 34).

9. Epicur acceptă analiza plăcerii și durerii după schema *kenosis-endeia-epithymia-anaplerosis* (D.L. X, 144; compară Lucretius IV, 858–876) și insistă asupra primatului plăcerilor trupești, îndeosebi al celor ținînd de stomac (Athenaios XII, 546). El acceptă de asemenea corolarul că plăcerea, fiind fizică, trebuie măsurată după cantitate (*poson*), nu după calitate (*poion*; cf. Eusebius, *Praep. Evang.* XIV, 21, 3). Supunînd însă procesul unei analize și mai adîncite, Epicur detectează un alt tip de plăcere, mai pur decît „umplerea" corectivă a unei lipse trupești, care, de altfel, se amestecă într-un mod subtil cu durerea (vezi remarca sugestivă a lui Socrate din *Phaidon* 60b). Această plăcere mai pură nu este, așadar, plăcerea cinetică produsă de *anaplerosis*, ci plăcerea statică (*katastematike*) a echilibrului, absența durerii (*algos*) din corp (*aponia*) și absența tulburării din suflet (*ataraxia*) (D.L. X, 131). S-ar putea ca această poziție să fi fost inspirată într-o măsură nu tocmai neglijabilă de starea neutră a lui Speusip (vezi Clement Alex., *Strom.* II, 22, 133), dar ceea ce e clar este că Epicur se îndepărta de explicația mai mecanică a lui Aristip care susținea doar plăcerea cinetică (D.L. X, 136) și desconsidera latura psihică a

plăcerii. Dat fiind că, pe de altă parte, Epicur susține cu fermitate realitatea trecutului și a viitorului în experiență umană, poziție ce înalță plăcerile (și durerile) sufletești, el mută accentul de la „clipa plăcută“ la „viața fericită“ (D.L. X, 133). Rezultă că activitatea spiritului e cea care deține cheile — memoria și imaginația — plăcerii pe termen lung, ale vieții fericite, ceea ce tempereazā și ține în frîu hedonismul epicurean.

hēgemonikón: facultatea directivă a sufletului

La stoici, *hegemonikon*-ul cîrmuiește celelalte facultăți psihice și este situat în inimă (*SVF* I, 143; II, 836; II, 879). După Hrysip, toate stările psihice (inclusiv virtuțile, viciile și *pathe*-le) sînt schimbări produse în facultatea rațională (*hegemonikon; SVF* III, 459; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 233). El este la naștere o *tabula rasa* (*SVF* II, 83), un principiu intern, independent (Marc Aureliu, VII, 16; VI, 8); vezi *nous, psyche, aisthesis, kardia.*

heimarménē: (parte) atribuită, lot, soartă

Stoicii identificau soarta cu *logos*-ul, cu *pronoia* și cu Zeus (*SVF* II, 913, 937). Accentuarea transcendenței în filozofia greacă tîrzie (vezi *hyperousia*) duce la reseprararea între *theos* și *heimarmene*, Philon, *De migr. Abr.* 179–181; ps-Plutarh, *De fato* 572f–573b; vezi *pronoia.*

hen: unu, Unul

1. Căutînd o *arche* pentru toate lucrurile, filozofia presocratică ajungea în mod normal la un principiu unic, era împinsă să reducă varietatea lumii existente la o unică materie primordială, fără să fi stăruit însă, în mod special, asupra unicității principiului. Primii dualiști au fost, pesemne, pitagoricii — „pesemne“, pentru că verdictul se sprijină pe exegeza unui text dificil din Aristotel și, în al doilea rînd, pentru că mai tîrziu pitagoricii aveau să devină moniști, or, cum se întîmplă de obicei cu sursele pitagorice, distingerea între ideile mai timpurii și cele de mai tîrziu nu e simplu de operat.

2. În *Meta.* 986a Aristotel spune că pitagoricii socoteau drept ultimele *stoicheia* limita (*peras*) și nelimitatul (*apeiron*);

acestea sînt elementele Perechii și Neperechii, care, la rîndul lor, produc Unitatea (*hen*), iar din aceasta provine întreg șirul de *arithmoi*. Aici pare că avem trasată distincția dintre perechi de *stoicheia* contrare (limită–nelimitat, impar–par) și produsul lor, *hen*, care este *arche* sau punctul de plecare al numărului. Dar în același text, cîteva rînduri mai departe, Aristotel ne spune că unii pitagorici orînduiesc *stoicheia* ale lor în două coloane paralele, cea stîngă cuprinzînd limita, neperechea, unitatea etc., iar cea dreaptă nelimitatul, perechea, pluralitatea. Dacă punem la socoteală și ceea ce pare să fi fost o evoluție ulterioară în cadrul școlii (vezi 10 *infra*), avem în față trei puncte de vedere foarte diferite despre Unitate: Unitatea ca posterioară față de *stoicheia*, unitatea ca *stoicheion* și Unitatea ca precedînd orice altceva.

3. Aceste speculații se bazează pe considerații fizice și matematice (implicațiile morale nu lipsesc nici ele, desigur, din aceste concepții pitagorice; de altfel, în coloana stîngă din *Meta.* 986a figurează și „binele"; vezi *Eth. Nich.* 1096b), dar următoarea apariție a Unității se găsește într-un context dominat de logică (compară remarca lui Aristotel din *De gen. et. corr.* I, 325a). Este vorba de „Calea Adevărului" a lui Parmenide, unde acesta încearcă să ilustreze că dacă ființa (*on*) este, atunci ea este una în sensul de a fi deopotrivă unică (*monogenes*; fr. 8, rîndurile 11–13) și indivizibilă (*adiaireton; ibid.* rîndurile 22–25).

4. În sprijinul tezelor lui Parmenide, Zenon a construit un număr de antinomii dialectice. Ele constau în a formula o ipoteză — în cazul de față, că există o pluralitate de ființe — și a arăta apoi că concluziile ce decurg din ea sînt la fel de absurde ca acelea deduse, în scop polemic, din teza parmenideană a Ființei Unice (*Parm.* 128a–e). Platon construiește tocmai un asemenea set de ipoteze punîndu-le în gura lui Parmenide în dialogul cu același nume. Obiectul în dispută este Unul sau Unitatea (*to hen*). Pasajele ce urmează în continuare (*Parm.* 137c și urm.) suferă de anume obscurități, dintre care nu cea mai puțin însemnată este aceea de a ști dacă Unul despre care se discută este Ființa Unică a lui Parmenide sau însăși Monada

transcendentă a lui Platon (expresia grecească este ambiguă, iar în 135e Parmenide sugerează că ar vrea să extindă dialectica lui Zenon la *eide*; dar compară 137b). Așadar, sîntem aici în fața criticii zenoniene sau a dialecticii (*dialektike*, vezi) platoniciene (numită, la 135c–e, *gymnasia*)?

5. Indiferent de ceea ce spun comentatorii moderni — iar ei înclină să vadă în a doua jumătate a dialogului considerații logice privitoare la Ființa Unică — verdictul tradiției platoniciene de mai tîrziu este clar. Ipotezele din *Parmenide* au devenit pentru ea un text sacru cu privire la Unu ca *hypostasis* transcendentă. Dialogul acesta este citat mai des decît orice altă lucrare, cu excepția lui *Timaios*, în *Enneade*, iar Proclos a scris despre el un comentariu exhaustiv.

6. A avut oare Platon o doctrină specială a Unului? În măsura în care este vorba de unitatea *eide*-lor individuale, Platon susține peste tot că ele sînt indivizibile (*Phaidon* 78d, *Rep.* 476a) și merge chiar pînă la a le numi henade sau monade (*Phil.* 15a–b, 16d–e). Mult mai puțin edificați sîntem însă cu privire la *eidos*-ul lui unu sau al Unității înseși. Platon se ocupă de unu (*hen*) și multiplu (*plethos*) ca problemă dialectică în *Phil.* 13e–18d. El menționează ca fiind deja rezolvată problema multiplului-în-unu la nivelul unităților organice de felul omului (14d–e, vezi *holon*), dar rămîne derutanta problemă a *eidos*-ului monadic și a modului cum se distribuie el în pluralitatea lucrurilor materiale (15b–c; problema e formulată ca și cum ar urma să fie în continuare rezolvată, ceea ce însă nu se întîmplă; vezi *methexis, mimesis*) și problema înrudită a interrelațiilor (*koinonia*) dintre *eide*. Pentru aceasta din urmă, el recurge la soluția pitagorică (sau, cum îi spune el, prometeică, 16c), a convertirii lui *hen* și *plethos* în *peras* și *apeiron* care, la rîndul lor, sînt integrate în propriile lui procedee de reunire (*synagoge*) și diviziune (*diairesis*, vezi). Acestea din urmă constituie, într-adevăr, o mișcare dialectică de la mai mulți la unu și vice-versa, dar unu-l la care ajunge *synagoge* nu este nicidecum un Unu transcendent, ci un *eidos* generic de tipul celui descris în *Soph.* 253d–e drept „o singură Idee (*eidos*) extinsă în mai multe care subzistă fiecare separat".

7. *Sofistul* ridică și problema Unului însuși, adică a *eidos*-ului lui *hen*, împotriva lui Parmenide (245a–b) — a filozofului ce a predicat „Calea Adevărului", nu a dialogului platonician ce-i poartă numele. Dacă sferica Ființă Unică este așa cum o descrie Parmenide în fr. 8, rîndurile 42 și urm., ea este un întreg alcătuit din părți și ca atare trebuie să fie altceva decît Unul însuși, care e cu desăvîrșire simplu. Textul se curmă însă, după ce ne spune că există un *eidos* al Unului. Cînd ceva mai departe, în cadrul aceluiași dialog (254d și urm.), Platon ajunge să discute care dintre *eide* constituie „cele mai însemnate genuri", Unul nu figurează printre ele, Plotin se va vedea nevoit să dezvolte o destul de lungă explicație pentru a arăta că omisiunea e justificată (*Enn.* VI, 2, 9–12).

8. La Platon deci, exceptînd curioasele dezvoltări din *Parmenide*, Unul nu prezintă o importanță mai mare decît celelalte *eide* și este, pesemne, de mai mică importanță decît acele *megista gene* din *Sofistul*. Mai izbitoare e însă poziția pe care Unul pare s-o dobîndească imediat după aceea în cadrul Academiei. Aristotel plasează Unul printre „transcendentale": Unul, ca și Ființa, se predică în chip analog în toate *kategoriai* (*Meta.* 1003a–b, 1053b). Cît despre Unul-unitate, acesta nu poate fi altceva decît *arche* a unui șir matematic (*ibid.* 1016b), ceea ce-l face pe Aristotel să fie convins că Platon trebuie să fi susținut că Unul e o substanță separată (*ibid.* 996a; poziția respinsă în 1001a–b) și *arche* a tuturor *eide*-lor, întrucît Unul și Ființa sînt *summa genera* față de care toate *eide*-le sînt specii (*ibid.* 996a, 998b). Originile acestei convingeri sînt oarecum greu de deslușit, dar în mod evident ele au legătură cu des repetata susținere aristotelică potrivit căreia Platon identifica *eide*-le cu numerele (vezi *arithmos* 3). În aceeași direcție ne trimite și o altă remarcă. Aristotel mai spune că Platon a identificat Unul cu Binele (*ibid.* 1091a–b) și știm că așa a fost interpretat nu o dată faimosul pasaj despre transcendența Binelui din *Rep.* 509b, fiindcă dintr-o altă sursă (Aristoxenos, *Elem. harm.* II, p. 30) sîntem informați că Platon a operat această identificare în prelegerea sa „Despre Bine" (vezi *agrapha dogmata*), care trata și despre matematică.

9. Aristotel spune mai departe că Speusip, succesorul lui Platon, a evitat dificultatea pentru că, deși făcea din Unu *arche*, nu-l identifica cu Binele (*ibid.* 1091b), ci socotea pe acesta din urmă rezultatul unui proces evolutiv (*ibid.* 1072b–1073a). Ne sînt relatate și vederile lui Speusip despre *archai* ele însele. În locul *eide*-lor platoniciene el punea obiectele matematice (*mathematika*, vezi; *Meta.* 1028b), derivînd numerele, în maniera prescrisă de pitagorici, din Unu și Pluralitate (*ibid.* 1085b, 1087b). Unul lui Speusip nu este, așadar, un principiu ultim în cadrul unui sistem monist, ci este unul din cele două co-principii ale numărului. Xenocrate aparține aceleiași tradiții; el interpreta *eide*-le ca numere (1028b, 1069a etc.) și le deriva din Monadă și Diadă, bazîndu-se pe o exegeză a pasajului *Timaios* 35a (Plutarh, *De procr. an.* 1012d). Mai departe el identifică pe Unul cu Tatăl și cu Zeus, Primul Zeu, *nous*, în timp ce Diada poate fi numită Mama Zeilor și Sufletul Lumii (Aëtios I, 7, 30).

10. Lucrul notabil în toate aceste teorii despre *archai* este că Unu rămîne ca factor stabil; cel ce-și schimbă nuanțele este corelativul său: *apeiron*-ul pitagoricilor, Diada nedeterminată polarizată a lui Platon (*aoristos dyas; Meta.* 987b; vezi *Phys.* 206b; *dyas* nu apare în terminologia folosită în *Phil.* 24a–25b, dar ceea ce este descris acolo este de natură duală) și a lui Xenocrate și *plethos*-ul pluralist al lui Speusip și al pitagoricilor. Un punct de vedere destul de diferit apare în cadrul pitagorismului resuscitat din secolul I, cînd autori ca Eudoros (în Simplicius, *Phys.* 181) și Alexandros Polyhistor (D.L. VIII, 25) descriu un pitagorism ce consideră însăși Diada nedefinită ca fiind derivată din *monas*.

11. Afinitățile dintre Pitagora și Academie au fost curînd exploatate de ambele părți. Aristotel însuși făcuse deja legătura între ei (vezi *mimesis* și compară frecventa juxtapunere a lui Speusip și Pitagora în *Metafizica*). Se evidențiază cu deosebire derivarea principiilor transcendente platoniciene, din dialogurile mai tîrzii, cu ajutorul teoriei pitagorice a numărului, iar o asemenea abordare, datorată unui pitagoric tîrziu, Moderatus din Gades, a fost păstrată de Simplicius

(*Phys.* 230–231). În ea sînt prezente toate ipostazele din neoplatonismul tîrziu: primul Unu, de dincolo de Ființă; al doilea Unu, care este cu adevărat real, inteligibil, *eide*-le; și al treilea Unu, care participă (*methexis*) la primul și la *eide*. Accentul pus pe Unu în opusculul lui Moderatus este dătător de seamă pentru punctul de vedere pitagoric al acestuia. Un tratament similar al celor trei ipostaze de către academicul Albinos își vădește orientarea către *Philebos* și *Timaios*, caracterizînd toate cele trei ipostaze drept *nous* (*Epit.* X, 1–2). Sînt prezente însă și anumite elemente din Aristotel: primul *nous*, pe lîngă că este *demiourgos* (*ibid.* XII, 1) și Tatăl și cauza a tot ce e bun și adevărat, se gîndește pe sine (*ibid.* X, 3). Acest Unu avea însă să triumfe în cele din urmă asupra lui *nous*. Pitagoricul Numenios din secolul al doilea, pe care l-a studiat Plotin, împinsese deja *nous*-ul și funcția demiurgă pe al doilea plan (vezi *nous* 18), iar ceea ce el numește „Dumnezeu Prim" este absolut unul și indivizibil (Eusebios, *Praep. Evang.* XI, p. 537).

12. Acesta este, în esență, Unul, prima ipostază din filozofia lui Plotin, aflat dincolo de Ființă și lipsit de orice determinații (*Enn.*, VI, 9, 3). Unicitatea nu se predică despre el (VI, 9, 5); mai mult chiar, nici *în* el nu este nimic: el *este* ceea ce este, adică este propria sa activitate și esență (VI, 8, 12–13). Survin totuși două corecții: el *nu* este o unitate numerică (*monas*; VI, 9, 5) și nici aristotelica gîndire a gîndirii (VI, 7, 37; vezi *noesis* 18).

13. Transcendența Unului, afirmată din ce în ce mai apăsat în tradiția filozofică a Antichității tîrzii, duce la o criză în cunoaștere (vezi *agnostos*). Plotin încearcă să rezolve problema acestui principiu prim transcendent, aflat dincolo de Ființă, cu neputință de aprehendat sau de descris, aplicîndu-i teoria privitoare la *mimesis* și recurgînd în chip remarcabil la introspecție. Problema lui *mimesis* poate fi abordată din două direcții. Una, propriu-zis aristotelică, este cea a unității persoanei (vezi *Meta.* 1003b). De aici se trece mai departe, prin grade tot mai mari de unitate, la simplitatea absolută care este Unul (VI, 9, 1–2). Dintr-un punct de vedere mai platonician,

intelecția este un gen de mișcare, care în ceruri este circulară dar în noi este perturbată din pricina mișcărilor contradictorii ce vin din corp (*Tim.* 37a–b; *Legile* X, 897d; vezi *noesis* 11). Pentru Plotin, Unul este centrul imobil al tuturor acestor mișcări și, folosind metafora dansatorilor ce se mișcă în jurul unui dirijor, el explică mișcările noastre neregulate (de exemplu, senzația, gîndirea discursivă) prin aceea că ne-am fi întors cu fața de la dirijor spre spectatori (VI, 9, 8; privitor la principiul „atenției“, vezi *noesis* 21, *nous* 18 și extraordinarele remarci din I, 4, 10). În ambele cazuri, așadar, adevărata unitate trebuie căutată în noi. Cunoaștem pe Unu nu prin raționament, care este, inevitabil, un exercițiu în pluralitate, ci prin prezența (*parousia*) în noi a unității (VI, 9, 4). Accedem la Unu prin reflecție interioară, „zbor al celui singur către Cel singur“ (VI, 9, 11), menită să facă sufletul cu desăvîrșire simplu (VI, 9, 7). În lumea inteligibilă, această unire mistică cu Unul este o experiență permanentă, adevărata Afrodita cerească; în lumea noastră însă, ea e doar ocazională și noi avem parte doar de vulgara curtezană Afrodita (VI, 9, 9; despre ocazionala contopire mistică a lui Plotin însuși cu Unul, vezi Porphyrios, *Vita Plot.* XXIII).

14. Întocmai cum Plotin trece, în *Enn.* VI, 9, 1–2, de la unitatea relativă la Unul absolut, Proclos derivă pe Unul absolut din prezența unor unuri ce participă (*methexis*) la Unul (*Elem. theol.* prop. 1–6; pentru metodă, cf. *trias*). Există, ca și la Aristotel, o cauză finală transcendentă (prop. 8), ca și o cauză eficientă transcendentă (prop. 11); acestea sînt identice una cu alta și sînt Unul (prop. 12–13).

Pentru celelalte ipostaze neoplatoniciene, vezi *nous, psyche tou pantos, psyche*; pentru modul de trecere de la una la alta, *proodos, trias*.

henás: Henadă

Deși termenul este folosit în Platon, *Phil.* 15a și la neopitagorici ca desemnare pentru *eide* (de exemplu, Plotin, *Enn.* VI, 6, 9), el e cel mai bine cunoscut ca un element al neoplatonismului lui Proclos, unde Henadele sînt desfășurări plurale

ale unității Unului, surse transcendente ale individualității; vezi Proclos, *Elem. theol.* prop. 113–165. Sînt identificate cu zeii tradiționali.

héteron: altul, alteritate

La Platon, alteritatea este una din formele principale, care „le străbate pe toate celelalte", *Soph.* 255c–e. O anume neființă aparentă este pur și simplu „diferitul", *ibid.* 259a (vezi *on*). *Heteron* e un principiu în construcția Sufletului Lumii, *Tim.* 35a. La Plotin, el este principiul, inerent *nous*-ului, al pluralității *eide*-lor (*Enn.* VI, 2, 22; IV, 3, 5); el produce materia (*ibid.* II, 4, 5); vezi *pros ti, noesis.*

héxis: stare, caracteristică, habitus

Aristotel deosebește în suflet trei stări: emoțiile (*pathe*), facultățile (*dynameis*), dispozițiile habituale (*hexeis*) (*Eth. Nich.* 1105b). *Hexis* este definită (*ibid.*) drept condiția noastră în raport cu *pathe. Arete* este o *hexis* (*ibid.* 1106a); numai începuturile dispozițiilor noastre habituale se află sub controlul nostru voluntar (*ibid.* 1114b). Stoicii erau în dezacord cu Aristotel și considerau că *arete* este o *diathesis*, și nu o *hexis* (*SVF* I, 202; II, 393). O contribuție specific stoică la înțelesul acestui termen constă în plasarea lui *hexis* printre cele patru puteri care leagă lucrurile: *hexis, physis, psyche, nous*; cînd e folosit de Seneca (*Nat. Quaes.* II, 2), el este tradus prin *unitas* (vezi utilizarea curios de asemănătoare a lui *hexis* la Platon, citată în articolul *phthora*). Printre aceste *hexeis* se numără *unitas* a materiei anorganice (vezi Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX, 81–85; Philon, *Leg. all.* II, 22, *Quod Deus* 35; *SVF* II, 457–460, 714–716). *Hexis* este definită, în categoria calității (*poion*), și distinsă de starea mai trecătoare numită dispoziție (*diathesis*), *Cat.* 8b–9a.

hólon: întreg, organism, univers

1. Un moment critic în discuțiile despre schimbare survine atunci cînd Aristotel respinge de plano teoriile mai vechi, conform cărora *genesis* absolută (vezi) ar putea avea loc prin

asocierea (*synkrisis*) sau *disocierea* (*diakrisis*) particulelor, și afirmă că ea se produce atunci cînd un întreg (*holon*) se transformă în altul (*De gen et. corr.* I, 317a).

2. Problema întregului a fost abordată și mai înainte. În *Parmenide* se neagă că Unul este întreg, deoarece aceasta ar însemna că întregul constă din părți și, drept urmare, că Unul ar fi în vreun sens o pluralitate (137c–d); unitatea (*hen*) Unului trebuie să fie ceva cu totul diferit de întreg, de „totalitate" (vezi *Soph.* 244d–245e).

3. La Parmenide problema e de natură logică și conceptuală, avînd de-a face cu ideea de divizibilitate; la Empedocle ea dobîndește un caracter fizic. Empedocle dorește să păstreze unitatea parmenideană și în același timp să postuleze o pluralitate de elemente (*stoicheia*, vezi) care adaugă această nouă dimensiune. *Genesis* e, pentru Empedocle, ciclică: cele patru „radăcini" sînt veșnice, dar se află într-un necontenit proces de transformare (fr. 12, rîndurile 1–13) în cadrul căruia intră și ies dintr-o sferă în care sînt perfect unite (fr. 27, 28). Această sferă, pesemne un derivat atenuat al Ființei Unice a lui Parmenide, e cea care sugerează pentru prima dată că elementele se pot contopi într-un fel de întreg unificat, unde caracteristicile lor individuale se pierd sau cel puțin devin invizibile. Cum se petrece asta, el nu ne spune, ci afirmă doar că sfera e învăluită de *harmonia*. Acest din urmă termen (vezi) cu caracter matematic, a fost în mare vogă în cercurile pitagorice, iar bănuiala că Empedocle a suferit tocmai influența lor se amplifică atunci cînd, mai tîrziu, în ciclul cosmic, cele patru elemente încep să se combine formînd corpuri compuse (fr. 96, 98). Aici ni se spune despre carne, sînge și oase că sînt formate în proporții numerice fixe din elemente prinse laolaltă „de-ale Armoniei divine atracții".

4. Aceasta este prima încercare de explicare a compușilor organici cu ajutorul proporției numerice (*logos*) dintre ingredientele lor. Aceeași abordare matematică este vizibilă la Anaxagora, după care corpurile, deși compuse din „semințe" ce conțin în ele părți din toate, își dobîndesc identitatea de la precumpănirea cantitativă a unuia sau altuia dintre tipurile de semințe aflate în ele (fr. 6, 12; vezi Aristotel, *Phys.* I, 187a).

5. Această metodă nu i-a atras prea mult nici pe Platon, nici pe Aristotel, deși aparent putea fi aplicată la culori (vezi *Tim.* 68b, cu o ușoară notă sceptică; *De sensu* 440b). Platon a preferat metoda mai geometrică a alcătuirii corpurilor compuse din particule de forme diferite (vezi *genesis*, *stoicheion*; el recurge la proporția numerică pentru a lămuri compoziția măduvei, în *Tim.* 73c), în timp ce Aristotel a simțit că nici una din aceste tehnici de amestec presocratice nu explica cu adevărat prezența unui nou „întreg", dat fiind că ingredientele de bază nu-și pierdeau defel entitățile lor individuale, ci deveneau doar imperceptibile pentru simțuri; adevăratul *holon* trebuie să fie omogen (*homoiomeres*) peste tot (*De gen. et corr.* I, 327b–328a); privitor la *logos*-ul amestecului, vezi *Meta.* 993a, *De gen. anim.* I, 642a).

6. Influența exercitată de *physikoi* e mult mai puțin vizibilă la Platon atunci cînd abordează problema mai filozofic în *Theait.* 203e și urm., unde Socrate sugerează, ca pe o alternativă într-o dilemă, că întregul (*holon*) este ceva mai mult decît totalitatea (*pan*) părților lui. Sugestia nu este dezvoltată însă aci și nici în explicația pe care o dă pentru *genesis*. În alte locuri însă, Platon e foarte conștient de faptul că la întreg, spre deosebire de sumă, un factor de căpetenie îl constituie dispunerea (*thesis*) părților și că în veritabilul *holon* părțile stau în raporturi spațiale fixe una cu alta și cu întregul. El aplică această idee la îmbinarea părților într-o tragedie (*Phaidros* 268d) și, în *Legile*, la părțile *kosmos*-ului. Exemplul din urmă este cu deosebire interesant deoarece pune accentul pe funcția teleologică a părților în raport cu întregul (X, 903c, 904b). Dispunerea (*thesis*) avea, firește, un rol important la presocratici (vezi *aisthesis*, *genesis*) și nu este improbabil ca apariția ei la Platon să fi avut origini pitagorice (vezi *Parm.* 145a–c, Aristotel *De coelo* 268a, și compară *Poet.* 1450b).

7. Aristotel abordează conceptul de întreg într-o dublă manieră. În chip preliminar, un întreg este ceva care are mai multe părți (*mere, moria; Meta.* 1023a) ce sînt potențial (*dynamei*) prezente în întreg (*Phys.* VII, 250a; *De gen. et corr.* II, 334b). Ideea nu se limitează neapărat la corpurile fizice: Aris-

totel discută despre părțile (*mere*) tragediei (*Poet.* 1450a, 1459b), ale sufletului (*De an.* III, 442a–b; vezi *psyche*) și despre *eidos* ca parte a lui *genos* (*Meta.* 1023b). Dacă este adevărat însă, după cum s-a remarcat (*De gen. et corr.* I, 317a), că *genesis* este a unui întreg dintr-un întreg, atunci ce anume diferențiază acest *holon* de un simplu agregat de particule, făcîndu-l să fie ceva mai mult și superior totalității (*Meta.* 1045a)? Totalitatea (*pan*) este ceva ce are doar o dispunere a părților (*ibid.* 1024a); întregul are o cauză (*aition*) internă a unității, care-i este *eidos* sau *ousia* (vezi ambele; *ibid.* 1041b).

8. Dar *eidos* este, de asemenea, *energeia* (vezi) și *entelecheia* (vezi) unei ființe, iar prin juxtapunerea acestor noțiuni conceptul aristotelic de *holon* se lărgește, incluzînd deopotrivă funcția (*ergon*, vezi) și finalitatea (*telos*, vezi). *Eidos*-ul ființelor vii și cauza care unifică toate funcțiile lor este *psyche*. În felul acesta, părțile (*mere*) se transformă, prin ideea de funcție, în organe (*organa*). Un organ este o parte a unei ființe vii îndreptată spre un scop care este o activitate (*praxis; De part. anim.* 645b); natura (*physis*), principiul intern de creștere din aceste ființe, face ca organele să efectueze anumite funcții (*ibid.* 694b), iar un corp astfel constituit este un organism (vezi *ibid.* 642a și compară definiția sufletului în *De an.* II, 412a, ca fiind *entelecheia* unui corp organic). *Organon*-ul, deci, este partea fizică a unei ființe vii potrivită cu fiecare din potențialitățile (*dynameis*) acesteia în așa fel încît să le facă să funcționeze (*De gen. et corr.* I, 716a; IV, 765b).

9. O idee întrucîtva asemănătoare apare în conceptul epicurean de *systema*. Democrit redusese toate atributele (*pathe*) lucrurilor la cele direct asociate cu corpurile întinse întrucît sînt întinse, eliminînd tot restul (de ex., culoarea, sunetul) ca fiind impresia subiectivă a simțurilor (fr. 9, vezi *aisthesis*, *pathos*). Pentru urmașii săi mai îndepărtați însă, există anumite *pathe* care, deși nu sînt prezente în *atomon*-ul individual, se află în agregatele de *atoma*. În acest sens, întregul (*systema*, *athroisma*, sau, cum îi spune Lucretius, *concilium*) este mai mult decît suma părților sale (vezi D.L. X, 69). În ce constă diferența aici? Avem, mai întîi, poziția (*thesis*)

atomilor unii față de alții, de unde rezultă o configurație, factor supraadăugat ce permite ca atomii să fie incolori, iar agregatele lor să fie colorate (Lucretius, II, 757–771; vezi Plutarh, *Adv. Col.* 1110c). Dar, pe lîngă că formează în agregat o configurație spațială, atomii au și propria lor mișcare individuală, și se întîmplă ca atunci cînd sînt reuniți în *concilia* mișcările lor să se armonizeze, luînd naștere alte *pathe* agregate (*ibid.* II, 109–111). Așa se explică apariția senzației (D.L. X, 64; vezi *aisthesis*) în *concilium*-ul atomilor sufletului cuprinși în învelișul corpului. Pentru diferitele tipuri de *concilia* epicureene, vezi *genesis.*

10. Accentul pus de stoici pe ideea că lumea este o entitate aflată sub ocîrmuirea unificatoare și providențială a *logos*-ului (vezi) a făcut ca termenul „univers“ (*holon*) să ajungă a fi folosit în mod destul de consecvent ca un sinonim pentru *kosmos*, lucru deosebit de evident la Marc Aureliu atunci cînd vorbește despre oameni ca despre organe (și nu simple părți) ale universului (*holon; Med.* VII, 13). Neoplatonicienii, în schimb, se întorc la textele din *Parmenide* și *Theaitetos*, Proclos consacrînd propozițiile 66–69 din *Elem. theol.* expunerii conceptului de întreg, atît ca *eidos* anterior părților (*holotes pro meron*), cît și ca unul la care participă diferite întreguri-cu-părți (*holotes ek meron*) care au, drept una din *pathe*, caracteristica de întreg.

Privitor la problema unității sufletului, vezi *psyche.*

hómoios: asemănător, similar

1. Una din cele mai curente teorii grecești despre cunoaștere era bazată pe dictonul „asemănătorul cunoaște pe asemănător“. Se pot identifica aici două aspecte: 1) cel ce cunoaște nu poate să cunoască un obiect fără ca între el și acesta să existe un fel de identitate a elementelor, și 2) cunoscînd un lucru, devenim în același timp mai asemănători lui. Primul aspect apare în forma cea mai frustă în fr. 108 din Empedocle: „prin pămînt vedem pămîntul, iar apa prin apă“, fiind explicat (Diels, 31A86) prin aceea că lucrurile degajă efluvii, iar cunoaștere rezultă atunci cînd acestea pătrund în ori-

ficiile corespunzătoare din simțuri; compară teoria similară la Democrit (Diels, 68A135; vezi *aisthesis*). O versiune mai sofisticată apare în Platon, *Tim.* 45b–46a, unde vederea este explicată prin ieșirea unei raze ignee de lumină care se contopește, „asemănător-cu-asemănător", cu raza de soare similar constituită; intruziunea unui obiect în această rază omogenă produce senzația. Aristotel, care critică ambele versiuni ale teoriei (*De an.* I, 404b; *De sensu* 437a–b), rezolvă problema prin teoria sa despre *dynamis*: cel ce cunoaște este în chip potențial obiectul cunoscut (*ibid.* 438b). Cel de-al doilea aspect, cunoscătorul care devine cunoscutul, reflectă doctrina aristotelică a cunoașterii pe deplin dezvoltată (vezi *noesis*), iar în direcția etică, doctrinele despre *homoiosis, katharsis, harmonia*; vezi și *ouranos*.

2. Pentru utilizarea de către filozofi a homeopatismului medical, vezi *katharsis*; teoria percepției este discutată, în contextul ei mai larg, la *aisthesis*; pentru asemănare în diastola neoplatoniană procesie–reîntoarcere, vezi *proodos*; pentru rolul ei în acțiune și pasiune la scara cosmică, vezi *sympatheia*.

homoíōsis: asemuire (cu Zeul)

Inițial, o idee pitagorică (vezi Iamblichos, *Vita Pyth.* 137), asemuirea cu Zeul a fost mai tîrziu adoptată de Socrate și Platon ca descriind ținta finală a filozofiei (Stobaios, *Ecl.* II, 7, p. 49 și *Theait.* 176a). Ideea a fost de asemenea curentă printre peripateticieni; vezi Cicero, *De fin.* V, 4, 11; Iulian, *Orat.* VI, 185a; și vestitul apel din *Eth. Nich.* 1177b, ca omul să se imortalizeze pe sine. Ideea ocupă un loc central la Plotin, *Enn.* I, 6, 6. Pentru originile ei filozofice, vezi *psyche, homoios, harmonia*.

hormḗ: impuls, apetit

Aristotel folosește *horme* ca pe un sinonim oarecum neglijent pentru *orexis* (vezi), dar la *stoici* el devine termenul tehnic standard pentru apetit. Este definit (*SVF* II, 458), drept „întîia mișcare [*kinesis*] a sufletului" înspre (sau dinspre) ceva. *Horme* primordială a tuturor animalelor este autoconservarea

(*oikeiosis*, vezi). *Hormai* nu ridică nici o problemă la nivelul animal, dar cînd e vorba de om, a cărui notă caracteristică este raționalitatea (*hegemonikon*, vezi), prezența unor *hormai* contrare rațiunii creează o dificultate. Impulsurile violente sau „excesive“ sînt pasiunile (*pathe*) (D.L. VII, 110; pentru antecedentele platoniciene ale acestei viziuni, vezi *pathos*), iar natura lor exactă în raport cu facultatea rațională a fost controversată (vezi *pathos*, *apatheia*). Însă doctrina mai tîrzie a școlii înclină să admită deopotrivă natura animală și natura rațională a omului și, ca atare, să includă *hormai* în partea irațională (vezi Cicero, *De off.* I, 28, 101; I, 36, 132); vezi *noesis* 17.

hóros sau **horismós**: margine, definiție

Contribuția socratică în filozofie au constituit-o inducția (*epagoge*, vezi) și definiția, ambele în contextul eticii (Aristotel, *Meta.* 1078b). Cinicii au susținut că adevărata definiție este imposibilă (Aristotel, *Meta.* 1043b; Platon, *Theait.* 201c). Definițiile sînt punctul de plecare al demonstrației (Aristotel, *Anal. post.* II, 90b). Există o distincție între definițiile nominală și cauzală (*ibid.* 93b–94a). Părțile definiției sînt enumerate în *Top.* I, 103b. Nu există definiție pentru materie, nici pentru substanțele individuale sensibile (*Meta.* 1039b), ci doar pentru *eidos* (Aristotel, *Meta.* 1035b–1036a). În sens propriu, definiții se pot da numai pentru specii, iar despre orice altceva, doar într-un sens secundar (*ibid.* 1030a). Scepticii refuzau să definească indiferent ce (D.L. IX, 106); vezi *diaphora*, *idion*, *ousia*.

hýlē: material, materie

1. *Hyle*, termen pur aristotelic, nu-și are originea în realitatea direct percepută — cum este cazul cu întinderea sau cu mărimea (*megethos*, vezi) — ci se degajă dintr-o analiză a schimbării (*Phys.* I, 190b–191a); *hyle* nu este cunoscută direct, ci prin analogie (*analogia*, *ibid.* 191a8). Natura materiei este greu de cunoscut pentru că aceasta pare să se afle dincolo de perimetrul cunoașterii (*Meta.* 1036a): după ce dăm deoparte

(*aphairesis*, vezi) toate calitățile unui existent, pare că nu mai rămîne nimic. Materia nu încape nici în vreuna din *kategoriai* (vezi), dat fiind că acestea se predică despre ea, pe cînd ea nu se predică despre nimic; ea nu e nici măcar negație (*Meta.* 1029a). Într-un cuvînt, ea este potență (*dynamis*), întocmai cum forma este act (*De an.* II, 412a).

2. O dată ce i-a fost delimitată natura particulară, *hyle* poate să se așeze printre cele patru cauze ale lucrurilor (*Phys.* II, 194b; vezi *aition*), unde, asemeni *eidos*-ului, este o cauză imanentă (*enhyparchon*) (*Meta.* 1070b). Ea îndeplinește și o altă funcție, aceea de principiu al individuației. *Eidos*-ul fiind indivizibil, el poate servi doar la constituirea unei ființe în cadrul unui gen sau al unei specii date; indivizii ce fac parte dintr-o *infima species* sînt numeric distincți datorită materiei lor (*Meta.* 1034a, 1035b; individuația formelor pure, cum sînt Dumnezeu sau inteligențele, nu este discutată; vezi *kinoun* 12 și compară *diaphora* 4).

3. *Hyle* este, așadar, substratul primar al schimbării (*hypokeimenon*, vezi; *Phys.* I, 192a), „lucrul“ care primește noul *eidos* (*Meta.* 1038b; pentru antecedentele platoniciene, vezi *genesis*). Este însă derutant să fie numită „lucru“. *Hyle* este asemeni unei substanțe (*tode ti*; vezi *Phys.* I, 190b, 192a), dar nu e substanță pentru că-i lipsesc două principale caracteristici ale acesteia: nu este nici separabilă (*choriston*, vezi), nici ceva individual (*Meta.* 1029a).

4. După cum există diferite tipuri de schimbare (vezi *metabole*), tot așa trebuie să existe diferite tipuri de materie ce servesc de substrat acestor schimbări (vezi *Meta.* 1042b). Tipul cel mai notabil este materia asociată schimbării de loc (*hyle topike*; vezi *phora*), care nu implică nici una din celelalte sau, altfel spus, nu este însoțită cu necesitate de „materie generabilă și destructibilă“ (*hyle gennete kai phtarte*) și ca atare nu este supusă la *genesis* și *phthora* (vezi; *Meta.* 1042b, 1044b, 1050b, 1069b). Astfel este stabilită posibilitatea indestructibilității corpurilor cerești, care nu cunosc altă schimbare în afară de mișcarea spațială (vezi *aither*, *ouranioi*). Pentru distincția materiilor implicate în schimbarea substanțială (*genesis*) și calitativă (*alloiosis*), vezi *stoicheion*.

5. Pentru Aristotel, compunerea unui individ, a unui Socrate sau Callias, este o procedură extrem de complexă, care poate fi concepută ca impunere a unei succesiuni de *eide* din ce în ce mai specifice. Fiecare din aceste forme este impusă unei materii din ce în ce mai informate, astfel că în *hyle* există distincții mergînd de la o materie primă (*prote hyle, materia prima*), substratul formei corpurilor primare (*stoicheia*, vezi) pămînt, aer, foc și apă, printr-o serie de materii în mai mare măsură informate, pînă la „materia ultimă" (*eschate* sau *teleutaia hyle*), materia existentului individual (*De part. anim.* II, 646a; vezi *Meta.* 1049a).

6. Aristotel își dădea seama că platonismul (și precursorul mai îndepărtat al acestuia, pitagorismul) evoluaseră într-o direcție asemănătoare (*Phys.* I, 192a). Ele însă, fie că l-au urmat pe Parmenide, etichetînd conceptul material drept pură neființă (*me on*; vezi *on*), ceea ce acesta în mod clar nu este, întrucît precedă *genesis* și, deopotrivă, îi supraviețuiește (într-adevăr, materia este eternă), fie că l-au identificat cu „Marele și Micul" (*Meta.* 987b; vezi *dyas*), ceea ce, pentru Aristotel, echivala cu o nepermisă confuzie între un principiu cu adevărat nedeterminat și o privațiune. Tocmai această incapacitate de a distinge între *hyle* și *steresis* i-a împiedicat pe platonicieni să ajungă la un concept de materie valabil. Mai apropiat de modul de gîndire aristotelic a fost Receptacolul (*hypodoche*) platonician din *Timaios* 49a, care este (*ibid.* 51a) invizibil și lipsit de determinații, iar în plus, asemeni aristotelicei *hyle*, indestructibil și cunoscut doar indirect, printr-un fel de „raționament hibrid" (*ibid.* 52a–b). Există, firește, și deosebiri. Ceea ce începe ca „receptacol" sau „matcă" (vezi *Phys.* I, 192a) este, de bună seamă, diferit de substrat, dar și mai îndepărtată de aristotelica *hyle* este caracterizarea lui finală drept „cuprins" sau „spațiu" (*chora; Tim.* 52a), expresii ce, potrivit unei mărturii din Plotin (*Enn.* II, 4, 11), i-au făcut pe unii comentatori de mai tîrziu să sugereze că el implica ideea de volum.

7. În stoicism, unde totul este material, distincția aristotelică dintre materie și formă este totuși păstrată în distincția

dintre un principiu activ (*poiein*) și unul pasiv (*paschein*) (D.L. VII, 134). Ambele sînt materiale, dar primul este veșnic, „materie primară", identificat cu *logos*-ul (*SVF* I, 87). Diferența de căpetenie dintre Aristotel și stoici se află însă în domeniul mărimii. Analiza aristotelică a schimbării dusese la conceptul de materie ca substrat, ca pură potențialitate (*dynamis*, vezi *Meta*. 1039b, *De an*. 412a, 414a), înrudită cu substanța, pe cînd mărimea (*megethos*, vezi) e un accident, adică o formă în categoria cantității (*poson*). Așa se face că Aristotel, iar după el Plotin (vezi *Enn*. II, 4–8–12), afirmă incorporalitatea mărimii, pe cînd analiza stoică, bazată pe acțiune și pasiune, duce la concluzia opusă (D.L. VII, 134; Cicero, *Acad. post*. I, 11, 39).

8. Vederile lui Plotin despre materie, formulate în principal în *Enn*. II, 4, sînt o reacție atît față de Aristotel, cît și față de stoici, și se bazează pe interpretarea dată de el pasajelor platoniciene doveditoare despre *apeiron* din *Philebos* (15d–17a, 23c–25b). Asemeni lui Aristotel, Plotin admite existența unei materii inteligibile (*hyle noete*). Dar în timp ce materia inteligibilă a lui Aristotel este o entitate pur conceptuală implicată în procesul de abstractizare (*aphairesis*, vezi), versiunea plotiniană are un cert statut ontologic: ea este corespondentul inteligibil (argumentul prezumă existența unui *kosmos noetos* [vezi] în paralel cu al nostru *kosmos aisthetikos*) al materiei sensibile, iar existența lui este dovedită prin divizibilitatea genurilor de *eide*, în felul arătat în *Philebos* (*Enn*. II, 4, 4). Materia corporală este, așadar, o imagine (*eidolon*) a materiei incorporale.

9. Plotin se opune lui Aristotel și în privința relației dintre materie și privațiune (*steresis*). Aristotel îi mustrase pe platonicieni că nu le-au deosebit pe acestea două (*Phys*. I, 192a), Plotin însă reafirmă (II, 4, 14–15) identificarea lor: materia este privațiune; ba mai mult, ea este nedefinitul sau nelimitatul lui Platon (*apeiron*, vezi; vezi și *dyas*, caracterizată drept nedefinită, *aoristos*). Spre deosebire însă de *chora* lui Platon (ample corecții ale imaginii lui *chora* în III, 6, 12–19), materia plotiniană este derivată din Unul (II, 4, 5; V, 1, 5; vezi Proclos, *Elem. theol*. prop. 57–59).

10. În sfîrșit, Plotin se opune lui Aristotel în problema individualității. În *Meta.* 990b, Aristotel susține că logica raționamentelor desfășurate de platonicieni le-ar impune acestora să postuleze cîte un *eidos* pentru fiecare lucru individual. El însuși, cum am văzut, evită această consecință făcînd din *hyle* cauza deosebirilor individuale. Plotin însă (*Enn.* V, 7), admite pentru aceasta că există *eide* ale indivizilor.

Pentru problema materiei și răului, vezi *kakon*; pentru „materialiștii“ presocratici, vezi *eidos.*

hyperousía: dincolo de ființă, transcendență (divină): privitor la problema transcendenței Formelor, vezi *eidos*

1. Noțiunea transcendenței debutează propriu-zis o dată cu postularea de către Parmenide a unui existent pe care el îl despoaie apoi de orice caracteristici cu excepția unicității (fr. 8, rîndurile 1–50). Platon explorează posibilitățile dialectice ale acestei poziții în *Parmenide*, îndeosebi în cadrul primei „ipoteze“ (vezi 141d–142a), unde demonstrează că despre acest Unu nu se poate spune nici măcar că „este“. S-ar putea ca aici să fie vorba de dialectică, dar pe alte temeiuri Platon este convins de transcendența principiului său suprem: în *Rep.* 509b, Binele este dincolo de ființă; a se compara, de asemenea, diferitele texte menționate la *agnostos.*

2. Materialismul stoic a suprimat în mod radical transcendența divină (*SVF* I, 87, și vezi *pyr*), dar în secolul întîi al erei creștine transcendența divină revine iar în prim-plan, datorită resuscitării pitagorismului și platonismului (vezi *eidos*), cuplată cu introducerea tradiției semite a transcendenței, vizibilă la *Philon, De opif.* 2, 7–9 și în *Leg. all.* III, 61, unde de asemenea *Logos*-ul e transcendent. Doctrina dobîndește o poziție centrală în platonismul mediu (vezi Albinus, *Epit.* X, 1–4), unde apare strîns împletită cu încercările de a imagina o abordare epistemologică a divinității (vezi *agnostos*). Transcendența divină își află cel mai vestit exponent în Plotin și în doctrina Unului (*hen*) dezvoltată de el, *Enn.* VI, 9, 3 și 5, urmat de Proclos, *Elem. theol.*, prop. 20; vezi și *hypostasis, theos.*

hypodochḗ sau **hypodechoménē:** receptacol, matcă

Platon spune că *genesis* are loc tocmai în acest receptacol, deși receptacolul însuși este mereu același, *Tim.* 50b–51b. Acesta mai este numit *chora* (întindere, cuprins), *ibid.* 52a, și beneficiază de o cvasiexistență (*pos on*), *ibid.* 52c (pentru aspectele ontologice, vezi *on* și *genesis*). Aristotel identifică „receptacolul“ lui Platon cu materia (*hyle*), *Phys.* IV, 209b. Pentru Plotin, „receptacolul“ este materie „secundă“ sau sensibilă, *Enn.* II, 4, 6; II, 4, 11; vezi *topos* și compară *hypokeimenon, hyle, genesis.*

hypokeímenon: substrat

Analiza lui *genesis* făcută de Aristotel în *Fizica*, bazată, după cum se pare, pe un prototip platonician (vezi *genesis*), se soldează cu evidențierea a trei principii (*archai*) presupuse în orice schimbare a unui lucru în altul: forma (*eidos*, vezi) imanentă, privațiunea (*steresis*, vezi) de forma lucrului ce urmează să ia naștere, și, în fine, substratul (*hypokeimenon*) care persistă în cursul schimbării și în care se produce *genesis* (*Phys.* I, 190a–b). Denumirea celui de-al treilea principiu derivă din funcția lui; astfel, din punct de vedere predicațional, substratul e cel despre care se predică altele în timp ce el nu se predică despre nimic altceva (*Meta.* 1028b–1029a). Pasajele din *Fizica* privesc însă *hypokeimenon*-ul în contextul schimbării materiale, ceea ce înseamnă că el nu este un concept logic, ci, împreună cu *eidos*, un veritabil co-principiu al ființei (*Phys.* I, 190b), ceea ce este, dintr-un punct de vedere ușor diferit, materia (*hyle*) și, asemeni acesteia, nu poate fi cunoscut în mod direct, ci doar analogic (*ibid.* 191a). Atît aspectul logic al *hypokeimenon*-ului, cît și cel ontologic, persistă la gînditorii de mai tîrziu: el este prima dintre cele patru *kategoriai* (vezi) stoice, *SVF* II, 369, iar Plotin îl identifică cu materia, *Enn.* II, 4, 6; vezi *hyle, hypodoche, symbebekos.*

hypólēpsis: judecată

Vezi *doxa, noesis.*

hypónoia: sens ascuns
Vezi *mythos.*

hypóstasis: stare dedesubt, așadar substanță; ființă reală, deseori în opoziție cu aparențele

În sistemul lui Platon toate *eide*-le sînt *hypostaseis* în sensul că sînt cu adevărat reale (*ontos on*), dar noțiunea de *hypostasis* nu apare în mod formal înainte ca platonismul mai tîrziu să fi dispus cele mai importante *eide* într-o ierarhie ontologic descendentă — prin analogie, pesemne, cu numărul (vezi *monas*), de vreme ce mai înainte apare o interpretare numerică neopitagorică a lui Platon (Moderatus în Simplicius, *Phys.* 230–231). Noțiunea este în mod clar un produs al sincretismului, al fuziunii Unului parmenidean (vezi *hen*), al Inteligenței aristotelice (vezi *nous*) combinate cu *Demiourgos*-ul lui Platon și cu Sufletul Lumii platonician (vezi *psyche tou pantos*). Aceste trei supreme *archai* ale ființei apar deja scoase în evidență la Albinus (*Epit.* X) și Numenius (în Eusebius, *Praep. Evang.* XI, 17), dar integrarea lor într-o complexă viziune a lumii, metafizică și etică, este opera lui Plotin: Unul, *Nous, Psyche* (aceasta din urmă subdivizată, vezi *physis*), vezi pasajele rezumative din *Enn.* II, 9, 1; V, 2, 1; VI, 7, 42 și derivarea didactică operată de Proclos în *Elem. theol.*, prop. 20.

Pentru *hypostaseis* individuale, vezi *hen, nous, psyche tou pantos*; pentru progresiunea lor, *proodos, trias.*

hypóthesis: punct de plecare postulat, ipoteză

Definiția provizorie sugerată de interlocutorii lui Socrate, în Xenofon, *Mem.* IV, 6, căreia Socrate însuși îi dă o explicație mai dezvoltată în *Phaidon*, 100a–e, unde ea servește ca un fel de criteriu în raport cu care urmează a fi judecată congruența „deducțiilor"; aici teoria formelor este tocmai o asemenea ipoteză. Pe de altă parte ni se descrie (*ibid.* 101d) demersul invers, de la ipoteză spre ceva mai fundamental, numit în *Rep.* 511b „principiu neipotetic" (vezi *Parm.* 135e). La Aristotel, ipotezele

„primare“ (*ex arches*) sînt principiile prime nedemonstrabile: axiomele și postulatele (*Anal. pr.* I, 24a, 72a; vezi *noesis, nous, epagoge*).

i

ídion: propriu, proprietate

În termenii logicii aristotelice, propriul nu este ceva ce dezvăluie esența unui lucru, așa cum o face, de pildă, *genos*-ul „animal“, dar el aparține unei esențe și numai ei; de exemplu predicatul „capabil să învețe gramatica“ aplicat unui om. Spre deosebire de accident (vezi *symbebekos*), propriul nu poate aparține la nimic altceva, adică orice om e capabil să învețe gramatica și orice ființă capabilă să învețe gramatica este om, *Top.* 102a. Împreună cu *genos, diaphora* și *symbebekos, idion* figurează printre cele patru „predicabile“ examinate, *ibid.* I, 101b–104a. Despre raportul dintre ele și cele zece *kategoriai* sau „predicamente“ se vorbește *ibid.* I, 103b; vezi *symbebekos.*

isomoiría: egalitate a părților, echilibru, cumpănire

Vezi *meson.*

isonomía: egalitate a drepturilor, echilibru, cumpănire

Vezi *hedone.*

k

kakón: rău

1. Înainte ca Socrate să fi făcut din etică obiect al discursului filozofic, considerațiile despre bine și rău fuseseră apanajul poeților și al legiuitorilor. Dar conștiința tot mai acută a relativismului moral și susținerea de către sofiști a caracterului pur arbitrar al legii (*nomos*, vezi) l-au determinat pe Socrate să caute standarde absolute ale conduitei morale.

2. Socrate însă a pus accentul pe virtute (*arete*) și bine (*agathon*). De fapt, din punctul său de vedere intelectualist s-ar părea că răul nici nu poate exista, pentru că nimeni nu face ceva rău în mod voit, ci doar din pricina ignoranței (Aristotel, *Eth. Nich.* VII, 1145b). Platon a continuat pe făgașul acestei tradiții cu lungile sale discuții despre posibilitatea judecății false (vezi *doxa*).

3. La el intervin însă și considerente noi. Platon e mai conștient de elementul volițional și admite că sufletul poate cauza atît binele cît și răul (*Legile* 896d; compară *Theait.* 176a și vezi *psyche*), iar procesul de ipostaziere care l-a făcut să convertească definițiile socratice în realități ontologice sugerează, cel puțin într-un loc, existența unui *eidos* al răului (*Rep.* 476e). Acest lucru este, pesemne, consonant cu contextul originilor etice ale teoriei *eide*-lor, sau cel puțin explicabil prin prisma acestuia, dar asertiunea din *Legile* 896e, că există un Suflet al Lumii (*psyche tou pantos*) rău alături de unul bun, anunță ridicarea dualismului etic, care în scrierile timpurii ale lui Platon este prezent la nivelul corpului și sufletului, pe planul cosmic, probabil ca urmare a amplificării contactelor cu tradiția iraniană.

4. Aristotel, în *Meta.* 1051a, respinge deopotrivă *eidos*-ul răului și Sufletul Lumii rău. Doctrina caracteristic aristotelică asociază răul moral cu excesul, ca un corolar al teoriei sale

despre „justa măsură" (vezi *meson*). În *Eth. Nich.* 1106b el amintește aprobator teza pitagorică după care răul trebuie identificat cu nedeterminatul (*apeiron*; compară „Tabloul contrariilor" pitagoric din *Meta.* 986a și vezi *kinoun* 2).

5. În filozofia post-aristotelică au fost explorate deopotrivă implicațiile poziției platoniciene, cît și cele ale poziției aristotelice. Epicurienii, cu senzualismul lor dus pînă la ultimele consecințe, ocupă un loc întrucîtva aparte: orice rău poate fi identificat cu durerea (*algos*, *ponos*) fie trupească, fie sufletească (D.L. X, 128; vezi *hedone*), iar existența lui nu pune probleme teologice, dat fiind că zeii nu se preocupă de lume (D.L. X, 123–124). Pentru stoici însă, cu doctrina lor despre providență (*pronoia*, vezi), răul e în mai mare măsură o problemă: cum se poate explica prezența răului într-un univers guvernat de o divinitate ce întruchipează binele? Una din sugestii (avînd o lungă istorie) a fost că răul e un instrument al divinității pentru îndreptarea și pedepsirea oamenilor (Plutarh, *De Stoic. repugn.* 1040c; Seneca, *De prov.*, *passim*). Cealaltă se sprijinea pe natura organică a universului ca întreg: „toate lucrează întru bine" (Plutarh, *op. cit.*, 1050e; Seneca, *Ep.* 74, 20). Mai există însă și o altă posibilitate, cea schițată de Platon în *Legile* și care admite deschis existența unui principiu radical, subzistent al răului, fie teist ca în *Legile* și în zoroastrismul iranian (Plutarh, *De Iside* 46, 48), fie metafizic, de exemplu materia.

6. După cum observam mai sus, atît pitagoricii cît și Platon admiteau nedeterminatul (*apeiron*) drept co-principiu al ființei, identificat, cel puțin de primii, cu răul. Aristotel l-a identificat cu principiul său material (*hyle*), fără a trage însă concluzia că materia și răul sînt pînă la un punct sinonime. Unele sugestii de acest fel există, negreșit, atît la Platon (*Pol.* 273b; *Tim.* 68e), cît și la Aristotel (*De gen. anim.* IV, 770b: materia opune rezistență formei), dar explorarea calităților etice ale materiei a rămas pe seama filozofilor de mai tîrziu.

7. Monismul stoic (și cel epicureic) tinde mai degrabă să întunece decît să limpezească problematica materiei, dar în aceeași perioadă sînt prezente în cîmpul filozofiei și alte forțe.

Astfel, interesul manifestat de neopitagorici pentru *Timaios* a contribuit la a consolida identificarea platonicienei *chora* cu *hyle* aristotelică, bunăoară la Moderatus, citat de Simplicius, *In Phys.* p. 230–231). Pe de altă parte, lucru și mai important, se constată o afirmare crescîndă a tradiției orientale a dualismului etic, pentru care mărturia principală o avem în Plutarh, *De Iside*, tradiție ce și-a aflat aliatul filozofic natural în dihotomia aristotelică *eidos/hyle*. Pe vremea lui Numenios, răul (*kakon, malum*) este ferm identificat cu materia (*hyle, silva*), poziție susținută de o varietate de secte gnostice (vezi *Corpus Hermeticum*, I, 1, 4–6).

8. Plotin, care se opunea viziunii gnostice a universului și, în fapt, oricărui tip de dualism, a fost totuși afectat de identificarea materiei cu răul. Soluția sa la problema răului se încheagă în limite strict controlate. Întîi, nu este vorba de vreun dualism: materia ia naștere din Unul în chip de „Alteritate“ (*Enn.* II, 4, 5). Aceasta se referă în primul rînd la materia inteligibilă (*hyle noete*; vezi *hyle*; despre ea, Proclos se întreabă dacă ar trebui, în genere, să fie numită materie: *Theol. Plat.* III, 9), care e întotdeauna definită, ceea ce exclude posibilitatea răului în *kosmos noetos* (*Enn.* I, 8, 2). Cît privește materia sensibilă (*hyle aisthete*), Plotin pe de o parte admite că ea este cauza răului (I, 8, 4), dar pe de alta își dă osteneala să arate că ea *nu* este o substanță, ci o privațiune (*steresis*), absența oricărui bine (I, 8, 11).

9. Proclos se opune acestei soluții din mai multe motive: nu înțelege în ce mod o privațiune, care este esențialmente o negație, poate fi cauză a ceva (*De mal. subst.* p. 240), drept care preferă să se întoarcă la poziția platoniciană (și mai pronunțat voluntaristă) după care sufletul este cauza răului sau, altfel spus, răul din *kosmos* este de natură morală și nu metafizică (*op. cit.*, p. 233).

Privitor la „păcatul originar“ ca sursă a răului, vezi *kathodos*.

kállos: frumusețe

Vezi *eros*.

kardía: inimă

1. În spatele îndelungatei controverse despre sediul sufletului, purtată în cercurile filozofice, stă o fiziologie prefilozofică în cadrul căreia problema fusese, de fapt, decisă și care, susținută de masiva autoritate a lui Homer, tindea să rămînă dominantă, deși era contrazisă de tot mai multe dovezi medicale. Eroul homeric deopotrivă simte (*Il.* IX, 186; XIII, 493; etc.) și gîndește (*Il.* IX, 600; XXII, 296) cu *phrenes* sau diafragma, de unde derivă mai tîrziu termenul *phronesis*, cu înțelesul de gîndire sau înțelepciune.

2. Un mare număr de gînditori au mers pe această cale, încurajați, fără îndoială, de teorii medicale despre căldura vitală transportată de sînge prin organism. Teoria termală a gîndirii și-a găsit principalul propagator în Heraclit, care a identificat sufletul cu focul (fr. 36) și l-a pus în legătură cu conștiința (Diels, 22A16). La Empedocle sîngele apare ca factor de percepție, iar sediul percepției este localizat în inimă (fr. 105). Pesemne că și Democrit trebuie situat aici, deși mărturiile sînt contradictorii (facultatea rațională în piept, după Aëtios IV, 4, 6; în creier, *ibid.* IV, 5, 1) și, în orice caz, nu căldura vitală a sugerat lui Democrit comparația dintre atomii sufletului și cei ai focului, ci mai curînd forma și mobilitatea acestora din urmă (Aristotel, *De an.* I, 405a). Aristotel numește inima *arche* a vieții, a mișcării și senzației (*De part. anim.* 666a–b), iar epicurienii, deși dispersează sufletul în întregul corp (vezi *psyche*), plasează facultatea rațională (Lucretius: *animus*) în piept (Lucretius III, 141–142), cum făceau și stoicii (*SVF* II, 879).

3. Cealaltă școală de gîndire, care localiza sediul percepției în creier (*enkephalos*), își are originile în cercurile medicale pitagorice, mai precis la Alcmaion din Crotona (Theofrast, *De sens.* 26; vezi și *aisthesis*), care a susținut că există canale (*poroi*) ce leagă organele de simț cu creierul, convingere la care se zice că ar fi ajuns în urma disecțiilor pe nervul optic (Diels, 24A11) și care reapare printre filozofi o dată cu Diogenes din Apollonia. Aici raționamentul fiziologic apare încrucișat cu mai multe considerații filozofice, de exemplu că aerul (*aer*, vezi) e

arche divină a tuturor lucrurilor și izvor al vieții, al sufletului și al inteligenței (fr. 4, 5). Cum se produce percepția ne spune Theofrast (*De sens.* 39–44). Omul inhalează aer, iar acesta, prin diferite simțuri, se propagă pînă la creier. Dacă aerul e pur și uscat, se produce gîndirea (*phronesis*) (vezi *aisthesis* și compară textul hipocratic similar din Diels, 64C3).

4. Socrate auzise în tinerețea sa de teoria creierului și arătase interes pentru ea (*Phaidon* 96b). Pesemne că acest interes al său i s-a transmis lui Platon, care, în *Timaios*, localizează partea rațională (*logistikon*) a sufletului omenesc în cap (44d) și face din creier izvorul puterilor reproducătoare (73c–d; vezi *psyche*).

5. Dar, deși problema a continuat să fie dezbătută (vezi *SVF* II, 885; Cicero, *Tusc.* I, 9, 19), a precumpănit concepția lui Aristotel. Acesta, desigur, cunoaște argumentele medicale privind legătura simțurilor cu creierul, dar dovezile nu l-au convins (*Hist. anim.* 514a). Găsește mai convingător faptul că în creierul însuși nu există senzații (*De part. anim.* 656a).

6. Plotin însă, urmînd tradiția platoniciană, continuă să localizeze *arche* a senzației în creier sau, cum se exprimă el cu prudență, „punctul de pornire [*arche*] al acțiunii [*energeia*] facultății [*dynamis*], deoarece el este principiul [*arche*] mișcării [*kinesis*] instrumentului [*organon*]" (*Enn.* IV, 3, 23).

katálēpsis: prindere, comprehensiune

Actul de prindere a unei impresii (*phantasia*). Acest act este unul primordial în epistemologia stoică și este descris de Cicero, *Acad. post.* I, 11, 40–42; comprehensiunea este pentru stoici criteriul adevărului, Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 152; apare subliniat elementul volițional, *ibid.* VIII, 397; vezi *phantasia, prolepsis, ennoia, noesis.*

katēgoríai: acuzații, predicații, categorii, predicamente, *summa genera* (subînțeles *entis*)

Cele zece (în unele liste opt) moduri de maximă generalitate în care un subiect poate fi descris; o structurare logică

ce corespunde existenței reale a lucrurilor: *eide*-le ființei în *Meta.* 1009b21 sau, iarăși, *summa genera* ale ființei (vezi *genos*). Cea mai completă listă este dată în *Cat.* 1b–2a: substanță (*ousia*), cantitate (*poson*), calitate (*poion*), relație (*pros ti*), loc (*pou*), timp (*pote*), poziție (*keisthai*), posesie (*echein*), acțiune (*poiein*), afecțiune (*paschein*); pentru raportul dintre ele și cele patru predicabile, vezi *Top.* 103a–b și *idion.* Categoriile lui Aristotel sînt criticate de Plotin în *Enn.* VI, 1, 1–24. Stoicii reduceau categoriile la patru: subiect (*hypokeimenon*), calitate, stare, relație, *SVF* II, 369; ele sînt discutate de Plotin, *Enn.* VI, 1, 25–30.

kathársis: ușurare purificatoare, purificare

1. *Katharsis*, cuvînt cu implicații atît religioase cît și morale, pare să fluctueze, în mîinile filozofilor, între funcții afirmative și negative. La pitagorici a avut, cum era de așteptat, puternice conotații religioase. *Katharsis* este o purificare a sufletului, realizată, după cum ni se spune (Iamblichos, *Vita Pyth.* 110), prin *mousike* (vezi), adică prin aceea că se redă sufletului armonia; ceea ce se obține, de fapt, prin filozofie (*ibid.* 137). Această identificare pitagorică între *katharsis* și *philosophia* se întîlnește la Platon (vezi *Phaidon* 67a–d), iar analogia cu muzica străbate prin dialoguri. În *Phaidon* 61a Socrate identifică filozofia și muzica, iar în *Republica* (431e, 432a, 433d) muzica stă la baza virtuții de căpetenie, *sophrosyne* (vezi). Ni se mai spune, în *Tim.* 90d, că tămăduirea sufletului constă în a aduce modulațiile lui în armonie cu ordinea cosmică (vezi *ouranos*).

2. Cînd însă Socrate ne informează, în *Soph.* 226a și urm., că arta sa este „cathartică“, ne aflăm de-acum pe un alt teren, unde funcția îndeplinită de *katharsis* este caracterizată drept „izgonire a răului din suflet“ (*ibid.* 227d), întocmai cum face arta medicală cu corpul. Aici problema nu este văzută ca un fel de dezechilibru (vezi *hedone*) ce poate fi îndreptat prin armonizare, ci ca prezență a ceva în esență străin sistemului. Medicii sînt familiarizați cu acest fel de curățire (*Crat.* 405a), iar ea poate fi extinsă, prin analogie, la un abuz practicat de

tirani în cadrul statului (*Rep.* 567c). Socrate efectuează o *katharsis* a sufletului prin cel mai bun mijloc de curățire posibil, punerea de întrebări (*elenchos*), care purifică sufletul de opinii false (*Soph.* 230d).

3. Teoria este aplicată de Aristotel la muzică (*Pol.* 1341b–1342a): există o muzică potrivită pentru educație, probabil tipul „armonizator“ din tradiția pitagorică; dar există și o muzică „cathartică“ în sens medical, curățitoare. Acest din urmă tip acționează în conformitate cu principiul homeopatic de a induce exact efectul a cărui vindecare este urmărită. Platon cunoaște această practică (vezi *Rep.* 560d, *Legile* 790c–791b) și, după cum reiese limpede din aceste pasaje din Platon și Aristotel, ei erau amîndoi conștienți că principiul homeopatic formulat de medici fusese deja extins la tratamentul unor stări psihice, mai cu seamă al exaltării religioase, numită *enthousiasmos* (vezi *mantike*). Aristotel a mai făcut apoi un pas, încorporînd această idee în teoria artei, cu bine cunoscutul rezultat al definirii tragediei cu referire la producerea unei *katharsis* homeopatice a emoțiilor (*pathe*) de frică și milă (*Poet.* 1449b).

4. Plotin discută despre relația dintre *katharsis* și *arete* în *Enn.* I, 2, 4; cu Platon, el face din *katharsis* o condiție necesară a asemuirii cu Zeul (*ibid.* I, 6, 6; vezi *homoiosis*).

káthodos: coborîre, cădere (a sufletului)

1. Alegoria căderii sau a izgonirii sufletului din sălașul său natural, nemuritor are rădăcini religioase, după cum rezultă din prima ei apariție la filozofi, în *Purificările* lui Empedocle (fr. 115; e posibil să fi împărtășit-o într-o anumită formă și Heraclit; vezi fr. 62, 68, Platon, *Gorg.* 492e–493b; Plotin, *Enn.* IV, 8, 1), unde izgonirea este rezultatul unei nelegiuiri originare (vărsare de sînge sau consum de carne; fr. 136, 137, 139) comise de unul din *daimones* (vezi) al cărui lot natural era nemurirea. Din pricina acestei crime, el este supus, pe perioada unui „mare an“ (30 000 de soroace la Empedocle, fr. 115, rîndul 6; cifra variază în alte locuri) la reîncarnări succesive în această lume a schimbării.

2. Această explicație este strîns legată de viziunea pitagorică a sufletului nemuritor (vezi *psyche*) și de doctrina, rezultată de aci, privitoare la *palingenesia* (vezi). Credințe de acest tip se întîlnesc în mai multe locuri la Platon, exprimate într-o serie de mari mituri (vezi *athanatos*). Platon cunoaște versiunea lui Empedocle (și, pe cît se pare, și mitul înrudit al devorării lui Dionysos de către Titani, al plămădirii omului din rămășițele acestuia, de unde „firea titanică" a muritorilor, la care scînteia dionisiacă se află cuprinsă într-un element titanic ce este rezultatul direct al unui „păcat originar"; vezi *Legile* 701c), folosind-o, cu caracteristice modificări platoniciene, în *Phaidros* 248c–249d. Sufletul își vatămă aripile și cade în lumea sensibilă. Dar pe cînd la Empedocle accentul cade pe venirea sufletului nemuritor în *kosmos*-ul ciclic, căderea datorată păcatului (natura acestuia nu e specificată) este folosită de Platon pentru a explica prezența sufletului în corp și este integrată, prin intermediul legăturii dintre reamintire (*anamnesis*, vezi) și *eide*, în doctrinele epistemologice și metafizice platoniciene.

3. Problema coborîrii sufletului, modul cum se produce și scopul astfel urmărit au continuat să-i preocupe pe gînditorii din tradiția platoniciană, cele mai bune mărturii ale acestui interes fiind, fără îndoială, eseul consacrat acestui subiect de Plotin (*Enn.* IV, 8) și pasajele din *De anima* lui Iamblichos păstrate la Stobaios. Găsim consemnate în ele o multitudine de viziuni, iar mecanismul căderii și priveliștile străbătute de suflet în drumul său printre sfere, priveliști compuse din remarcile lui Platon (viziunea prenatală a sferelor, hărăzită sufletului în *Phaidros* 247c–248c și *Rep.* 616d–617d, și sugestia, din *Rep.* 617d, că, cel puțin pentru unii, căderea are loc prin ceruri) și dintr-o doză însemnată de astronomie populară, beneficiază de delectabile detalieri. Tipică este interpretarea alegorică dată de Porphyrios „Peșterii nimfelor" în *Od.* XIII, 102–112 (cu unele detalii preluate de la Numenius; cf. *De antro nymph.* 21, 28); călătoriile lui Odiseu devin, în această epocă îndrăgostită de simboluri, întruchiparea arhetipală a pribegiilor sufletului: *ibid.*

34–35 și prezentarea făcută de Macrobius lui *descensus animae* în comentariul său la *Somnium Scipionis* (I, 11, 11–12, 18); atipică e internalizarea, la Plotin, a fenomenului (*Enn.* IV, 8, 1).

4. De ce are loc, în genere, această cădere, este o chestiune considerabil mai complexă. *Phaidros* o prezintă ca pe o „poruncă a Necesității", dar mai apoi o pune în legătură cu o năpastă (*syntychia*) de care e lovit sufletul (248c). *Timaios* aduce un punct de vedere diferit. *Kosmos*-ul trebuie să cuprindă toate cîte există în *kosmos noetos* (vezi), altfel ar fi incomplet; din acest motiv are loc creația făpturilor muritoare (41b–d). Plotin subscrie la acest punct de vedere, după care sălășluirea sufletului într-un corp muritor constituie împlinirea unui proiect divin și este dictată de însăși natura sufletului (*Enn.* IV, 8, 7). Aceeași viziune o adoptă Proclos (*In Alc.* 328, 29; compară *Elem. theol.* prop. 206).

5. Același pasaj din Plotin cuprinde însă cel puțin sugestia că sufletul trebuie întrucîtva blamat pentru „rîvna sa excesivă", iar în *Enn.* V, 1, 1 se vorbește și mai clar de „cutezanța" sa (*tolma*) și de bucuria propriei independențe ca fiind cauza fugii sale de Dumnezeu. Teoria păcatului prenatal, deși nu prea consonantă cu restul gîndirii lui Plotin, a fost susținută de alți gînditori. Conform spuselor lui Iamblichos (Stobaios, *Ecl.* I, p. 375), unul din aceștia este Albinus, după care căderea este rezultatul unei alegeri libere, dar poate că aceasta se referă la motivul pitagoric comun al alegerii de către suflet a vieții de dinainte de *palingenesia* (*Rep.* 617e: „Vina este a celui care alege, zeul este nevinovat"). Macrobius (I, 11, 11) vorbește de o „tînjire după corp" (*appetentia corporis*). Cei mai cunoscuți aderenți ai doctrinei au fost însă, neîndoielnic, gnosticii timpurii, cărora lumea materială le apărea ca un loc esențialmente rău și la care căderea sufletului era un motiv comun (vezi Plotin, *Enn.* II, 9, 10).

kathólou: universal

Katholou e un termen tehnic aristotelic, deși există indicii ale evoluției sale la Platon (cf. *Menon*, 27a, *Rep.* 392d–e). În *De interpr.* 17a, Aristotel definește universalul drept „ceea ce, prin natura sa, este enunțat despre mai multe subiecte",

astfel încît, de exemplu, „om“ este universal, iar „Callias“ singular. Deseori este identificat cu genul (vezi *genos; Meta.* 1049b, 1038b–1039). Aristotel respinge în mod expres pretenția universalului de a fi substanță, și totuși în *Anal. post.* și în alte locuri insistă că numai universalul poate fi definit (*Meta.* 1036a) și constituie adevăratul obiect al științei (*episteme; Anal. post.* I, 87b–88a, *De an.* II, 417b). El critică aspru ipostazierea de către Platon a universalelor (*Meta.* 1086a–1087a), eroare pe care Socrate nu o comisese (*ibid.* 1078b).

Pentru percepția universalului la Epicur, vezi *prolepsis*; pentru posibilitatea unui „universal concret“, vezi *gnorimon.*

keísthai: poziție, *situs*

Una din cele zece *kategoriai* în Aristotel, *Cat.* 1b–2a; în alte locuri, de ex. *Anal. post.* I, 83b, atît *keisthai* cît și *echein* (stare) sînt omise din listă. În lista din *Cat.* 1b, Aristotel dă ca exemplu pentru *keisthai* „culcat“ și „șezînd“; este un termen relativ, *ibid.* 6b (vezi *pros ti*).

kenón: vid, vacuum

Vidul este admis de pitagorici ca un element de separație între naturi și, în particular, între numere (Aristotel, *Phys.* IV, 213b). Este atacat de Parmenide (Diels, fr. 8, rîndurile 6–11) și negat de Melissos ca pură neființă (Diels, fr. 7). Pentru Empedocle și Anaxagora aerul e corporal și deci trebuie deosebit de vid, care este negat ca neființă (Aristotel, *Phys.* IV, 213a, *De coelo* IV, 309a). Atomiștii acceptă paradoxul parmenidean și asertează existența neființei vid, făcînd din el și din „plin“ noile principii ale universului (Aristotel, *De gen. et corr.* I, 325a, *Meta.* 985b). Este discutat, definit („loc [*topos*] fără nimic în el“) și negat de Aristotel (*Phys.* IV, 213a–217b). Epicur, ca un bun atomist, afirmă *kenon*-ul (D.L. X, 38–41), iar stoicii îl neagă (D.L. VII, 140); vezi *topos.*

kénōsis: deșertare, golire

Vezi *hedone.*

kínēsis: deplasare, mișcare, schimbare

1. Mișcarea nu reprezintă o problemă pentru filozofii milesieni; ea este o parte necontroversată a atotcuprinzătorului lor vitalism (vezi *zoe*) și tocmai într-un asemenea spirit Anaximandru (Diels, 12A11) și Anaximene (Diels, 12A9, 13A6) postulează o mișcare eternă. Merită observat, de asemenea, că atunci cînd Xenofan vrea să tempereze antropomorfismul din vremea sa, el îi neagă Zeului său *kinesis* (Diels, 21A25, 26). *Kinesis* este prezentă în întreaga realitate la Heraclit, după cum o ilustrează faimoasa imagine a fluviului (vezi Platon, *Crat.* 402a, *rhoe* și *episteme*).

2. Dintr-o dată toate acestea se schimbă cînd Parmenide îndreaptă atacul asupra tuturor formelor schimbării (vezi *genesis*, *on*) și în particular a deplasării (vezi fr. 8, rîndul 26), neîndoielnic ca urmare a faptului că a negat vidul (*kenon*) ca neființă, lipsind astfel corpul de un loc în care să se miște (vezi Platon, *Theait.* 180e). Cele patru argumente ale lui Zenon, inventate cu scopul de a sprijini poziția lui Parmenide și a nega posibilitatea mișcării (vezi Aristotel, *Phys.* IV, 239b; replicile *ibid.* 263a–b), sînt, firește, polemice și derivate *ex hypothesi* împotriva refuzului pitagoricilor de a abandona vidul (vezi *megethos*).

3. *Genesis* (vezi), cel puțin la un nivel secund, a supraviețuit atacului lui Parmenide, iar la succesorii acestuia se observă tendința de a așeza, pe terenul ocupat mai înainte de *genesis* propriu-zisă, un derivat al lui *kinesis*, de pildă amestecul sau asocierea. Cu deosebirea importantă că acum *kinesis* nu mai este naturală sau inerentă lucrurilor, ca la milesieni, ci face necesară postularea unui agent (*kinoun*, vezi) ce acționează din afara sistemului. O forță exterioară menită să explice *kinesis* apare la Empedocle, fiind identificată cu Iubirea și Discordia (fr. 17) și în *nous*-ul lui Anaxagora (fr. 12–14); toate aceste forțe însă sînt încă materiale.

4. În acest moment istoric singurii susținători serioși ai unei mișcări naturale, inerente sînt atomiștii. Democrit a susținut o asemenea mișcare veșnică pentru *atoma*, care se deplasează în toate direcțiile (Aristotel, *De coelo* III, 300b;

D.L. IX, 44), mișcare numită de el „vibrație" (*palmos*; Aëtios I, 23, 3) și care are loc cu necesitate (Aristotel, *Phys.* II, 196a; D.L. IX, 45). Din ciocnirile ce se produc se formează agregate (vezi *genesis*), care, la rîndul lor, se mișcă într-un vîrtej (*dine*), aflîndu-și treptat locurile lor în *kosmos* (Diels, 67A14).

5. Epicur dă o explicație întrucîtva diferită. Pentru el, *atoma* au, pe lîngă mărime și formă, greutatea (*baros*) ca una din caracteristicile primare (D.L. X, 54). În felul acesta, mișcarea de *sus în jos ar părea să nu fie o proprietate inerentă*, ci una derivată (D.L. X, 61; Lucretius II, 83, 217). Ciocnirile lor, din care rezultă agregarea în corpuri, se produc din pricina unei devieri (*parenklisis*) de la mișcările lor paralele (Aëtios I, 12, 5; Lucretius, II, 216–293; Cicero, *De fin.* I, 6, 19; compară *genesis*).

6. În *Soph.* 248c–249a, Platon se îndepărtează de punctul său de vedere parmenidean. De unde mai înainte insistase ferm pe natura neschimbătoare a *eide*-lor (*Phaidon*, 78d), acum și *kinesis* își află loc în lumea reală. Sufletul, de exemplu, care este înrudit cu *eide*-le (*Phaidon* 78b–79b), posedă automișcare (fiind de aceea nemuritor) și este sursa mișcării în altele (*Phaidros* 245c–246a; pentru categoria cauzală platoniciană de „automișcător", vezi *Legile* X, 894c), inclusiv în corpurile cerești (vezi *ouranioi*). Ba chiar, în *Soph.* 254d, Platon afirmă despre *kinesis* că este una dintre cele mai importante *eide* și ea pare să îndeplinească pentru el aceeași funcție pe care *metabole* (vezi) o va îndeplini pentru Aristotel: aceea de termen generic pentru schimbare care are drept specii cel puțin locomoția (*phora*) și schimbarea calitativă (*alloiosis*; vezi *Theait.* 181c), iar în *Legile* este lărgită astfel încît să cuprindă zece specii distincte, inclusiv *genesis* și *phthora* (vezi ambele), pe care aristotelica *metabole* nu le va cuprinde. Nici una din acestea nu este, firește, *eidos*-ul lui *kinesis* menționat în *Sofistul*, dar cea de a zecea mișcare-de-sine (de fapt, după cum indică Platon, *arche* a tuturor celorlalte) este sufletul, care mediază între celelalte nouă și *eidos* (vezi *psyche*).

7. Aristotel atacă poziția platoniciană în *Phys.* III, 200b, unde declară că nu există *kinesis* în afara lucrurilor. El oferă

apoi propria sa definiție (*ibid.* III, 201a) pentru *kinesis*, ca „actualizare [*entelecheia*] a unei potențialități [*dynamis*] ca potențialitate". Ea se produce numai ca *metabole*, adică numai ca schimbare în categoria calității, a cantității sau a locului (*ibid.* V, 226a). Această din urmă *kinesis*, adică locomoția (*phora*), este prima dintre mișcări (*ibid.* VIII, 265b–266a), avînd precedență chiar și față de *genesis* (vezi).

8. Aristotel merge pe urmele lui Platon înapoi pînă la mișcarea inerentă milesiană, descriind *physis* (vezi) drept principiul și cauza lui *kinesis* (*Phys.* II, 192b); aceasta, firește, nu-l scutește de necesitatea unei cauze externe, automișcătoare; vezi *kinoun*. *Kinesis* este, împreună cu nutriția, senzația și gîndirea, una din cele patru principale funcții ale sufletului (*psyche*) (*De an.* 413a–b) și ea se rezolvă în acțiunea dorinței (*orexis*) în conjuncție cu ceea ce este perceput drept bine real sau aparent (*ibid.* III, 432a–433b).

Pentru teoria aristotelică a „mișcării naturale", vezi *stoicheion*, *aither*; pentru *kinesis* aplicată la percepție, *aisthesis*; pentru posibilitatea lui *actio in distans*, vezi *sympatheia*.

kinoún: mișcător, agent, cauză eficientă

1. Pentru primii *physikoi* nu se pune problema unui agent sau *arche* exterior al mișcării, pentru că în viziunea lor vitalistă *kinesis* este inerentă lucrurilor (vezi *kinesis* 1). După ce însă Parmenide a negat *kinesis* ca atribut al adevăratei ființe, fenomenul evident al mișcării din lumea fizică a trebuit să fie explicat recurgînd la un motor din afară care să dea cel puțin impulsul inițial pentru *kinesis*.

2. Prima încercare de acest fel o constituie „Iubirea" și „Discordia" lui Empedocle (fr. 17, rîndurile 19–20; compară Diels, 31A28), scoase dintr-o analogie cu forțele motrice ce acționează în om (*ibid.* rîndurile 22–24; compară Aristotel *Meta.* 985a, care pune accentul pe aspectul moral al acestor forțe și vede în ele o manifestare a dualismului moral; vezi *kakon* 3). Curînd după aceea are loc o deplasare epocală din sfera morală în cea intelectuală: la Anaxagora izvorul mișcării îl reprezintă inteligența (*nous*), care este nu doar inițiatorul

mișcării, ci și o forță cîrmuitoare (vezi *nous* 3; *noesis* 4). Liniamentele divinității aristotelice sînt deja prezente: *noesis, kinesis, telos.*

3. Preocuparea timpurie a lui Platon pentru *eide*-le imuabile excludea, pesemne, orice analiză serioasă privitoare la *kinesis.* În schimb, în dialogurile mai tîrzii, îndeosebi în *Sofistul, Philebos, Timaios* și *Legile*, există o elaborată teorie despre *kinesis* (vezi 6) cu două puncte de interes înrudite: sufletului i se atribuie principiul automișcării (vezi *psyche* 19), iar *kinesis*, pentru că este funcție a sufletului, este admisă în domeniul a ceea ce este „cu desăvîrșire real" (*pantelos on*; *Soph.* 248e–249b). Mai mult, există un *eidos* pentru *kinesis* (*ibid.* 254e), ba chiar el se numără printre *megista gene* (vezi *eidos* 13).

4. La Platon deci, mișcarea apare la trei niveluri: ca *eidos* transcendent al mișcării, ca automișcare a sufletului, care deține o poziție intermediară între *eide* și realitățile individuale sensibile și este *arche* a mișcării descris în *Legile* X, 895b; și, în fine, ca diferitele tipuri de mișcări secundare în *kosmos*-ul descris în *Legile* X, 893b–894c.

5. În termenii acestei analize, *proton kinoun* sau Primul Mișcător platonician este partea noetică a semitranscendentului sau Suflet al Lumii (vezi *psyche tou pantos*). Mai mult, par să existe temeiuri pentru identificarea *nous*-ului din *Philebos* și *Timaios* tocmai cu acest Suflet al Lumii, chiar dacă el este în chip mitic descris ca un creator al acestuia (vezi *nous* 6). Avem, astfel, nu numai un *kinoun*, ci totodată o cauză finală și exemplară. *Demiourgos* (vezi) este bun și face ca lumea să-i semene cît mai mult cu putință (*Tim.* 29e–30a), iar sufletul omenesc este făcut, ni se spune, din aceeași „materie" ca Sufletul Lumii (*ibid.* 41d). Dar nu numai *kosmos*-ul stă față de *kinoun* ca *eikon* față de *paradeigma*, mișcare cunoscută în platonismul mai tîrziu ca „procesie" (*proodos*, vezi); ci există, de asemenea, „întoarcerea" (*epistrophe*, vezi). Rezultatul imediat al automișcării Sufletului Lumii este mișcarea circulară perfectă a propriului său corp, universul vizibil (*ibid.* 34a, 36e, 40a–b). Această mișcare regulată vizibilă și eternă a cerurilor

oferă, la rîndul său, un model după care oamenii trebuie să acordeze *harmonia* (vezi) în propriile lor suflete (*ibid.* 47b–c; astronomia este, desigur, doar un pas preliminar al mișcărilor de „întoarcere" superioare efectuate prin *eros* și *dialektike*; vezi *ouranos* 2).

6. Aceleași pasaje din *Timaios* fac loc și unui alt considerent: corpurile cerești sînt de asemenea „un neam de Zei". Fiecare din ele este înzestrat cu inteligență, și tocmai această inteligență explică rotația axială a aștrilor, rotație pentru că „fiecare gîndește pururea aceleași gînduri despre aceleași lucruri" (*ibid.* 39e–40a; privitor la această mișcare circulară, compară *Rep.* 436b și *Legile* X, 898a). Platon pare a fi oarecum nedecis cînd e vorba de legătura acestor corpuri cerești cu inteligențele care le cîrmuiesc. În *Legile* X, 898e se dau unele sugestii, dar Platon e nesigur dacă sufletul lor e un mișcător imanent, asemeni sufletului nostru, sau o forță extrinsecă ce poate fi atît corporală (posibil teoria lui Eudoxos că stelele sînt antrenate în mișcarea circulară de către sfera corporală în care sînt încastrate, teorie adoptată de Aristotel; vezi 7 și 11 *infra*), cît și necorporală (aristotelicul „obiect al iubirii" ?). Oricare va fi fiind însă relația exactă, tradiția platoniciană a menținut pînă la capăt credința sa în aceste motoare planetare (vezi *ouranioi*).

7. Printre diversele cauze implicate în *genesis*, Aristotel include *kinoun* sau agentul ce inițiază schimbarea (*Phys.* III, 194b). Ceea ce intră aici sub semnul îndoielii sînt ideile revizuite ale lui Aristotel despre *physis* (vezi 3). *Physis* a dislocat *psyche* din multe poziții deținute de sufletul platonician, în primul rînd din poziția sa de izvor al finalității (*telos*, *Phys.* II, 194a) și al mișcării (*ibid.* VIII, 250b–253a), iar dată fiind existența lucrurilor în mișcare, trebuie să existe o cauză unică a mișcării, un „prim mișcător" (*proton kinoun*) care să fie el însuși nemișcat (*ibid.* 256a–258b): tot ce se mișcă este mișcat de ceva și nu poate exista regresie la infinit a celor ce pun în mișcare (*ibid.* 256a și VII, 242a–243a). Ca atare, există un Prim Mișcător etern și un prim mișcat etern, acesta din urmă fiind sfera în care sînt prinse stelele fixe (VIII, 260a–266a), sferă ce

execută o locomoție eternă, circulară (locomoția este anterioară față de toate celelalte forme de schimbare, chiar față de *genesis; ibid.* 260a–b și vezi *genesis* 15).

8. Se pare însă că Aristotel n-a împărtășit întotdeauna această concepție. Firul de gîndire citat adineauri din *Fizica* este în esență un raționament axat pe cuplul conceptual *energeia/dynamis* (vezi ambele) care pornește de la premisa că trecerea de la potență la act reclamă prezența anterioară a unui agent deja în act, ceea ce, prin refuzul regresului la infinit, duce la o *energeia* eternă care nu poate fi altfel. Există însă și o „mișcare platoniciană", al cărei izvor este sufletul. Platon explica în acest fel rotația axială a astrelor, explicație identică celei pe care se sprijinea Aristotel însuși cînd atribuia acestora suflete în dialogul său platonician din tinerețe *Despre filozofie* (fr. 24 = Cicero, *De nat. deor.* II, 44; aici mișcarea este numită „voluntară"). N-ar putea însă corpurile cerești să fie puse în mișcare de propria lor *physis*, pe care Aristotel o pusese în locul lui *psyche* ca o sursă internă a mișcării? Aceasta pare a fi teoria susținută în *De coelo*, unde mișcarea „primului corp", adică a sferei stelelor fixe, este mișcarea „naturală" eternă, circulară a celui de-al cincilea element, *aither*-ul (vezi; *De coelo* I, 268a–270b; vezi *stoicheion* 17). Stelele fixe ele însele se mișcă pentru că sînt încastrate în această sferă (*ibid.* II, 288b–290b). Dar deși are posibilitatea de a explica astfel mișcarea stelelor invocînd propria *physis* a sferei, Aristotel se simte oarecum stînjenit neștiind ce ar fi de făcut cu sufletele astrelor din moștenirea platoniciană (compară *ibid.* II, 291 și 292a).

9. Aceasta ar părea să fie o concepție diferită de cea a mișcătorului transcendent din *Fizica* (deși în *De coelo* există un număr de referințe dubioase și/sau obscure tocmai la un asemenea mișcător transcendent, de exemplu, 279a–b). În *Metafizica* totuși, este preluată și dezvoltată ideea de *kinoun* din *Fizica* VIII. La sfîrșitul acestei din urmă scrieri se spune că *proton kinoun* este fără mărime (*megethos*, vezi). Aceasta creează imediat o dificultate, deoarece în sistemul aristotelic orice *kinesis* se produce prin contact (*haphe*; vezi *sympa-*

theia 7). Pentru a o rezolva, Aristotel recurge la un principiu împrumutat din natură. Percepția binelui dă naștere năzuinței (*orexis*, vezi) după acel bine, care la ființele raționale constituie obiectul dorinței raționale (*boulesis*; vezi *De an.* III, 433a și *proairesis*), pe cînd în natura irațională imitarea mișcării corpurilor cerești își află expresie în trecerea constantă a elementelor unul în altul (vezi *Meta.* 1050b; *De gen. et corr.* II, 337a; și *genesis* 15). În felul acesta *proton kinoun* este binele întregului univers, „ca un obiect iubit" (*Meta.* 1072b), iar *kosmos*-ul și toate părțile lui „se mișcă spre el" imitînd (vezi *mimesis*) în termeni fizici *energeia* sa: corpurile cerești prin revoluțiile lor circulare perfecte, iar corpurile coruptibile, prin ale lor *genesis-phthora* ciclice. În cazul omului, *mimesis* este ceva mai directă, omul este capabil de același fel de *energeia* ca *proton kinoun*, adică de *noesis*, dar o exercită numai cu intermitență pentru că ea implică o trecere de la potență la act, ceea ce o face obositoare (*Meta.* 1050b, 1072b; vezi *noesis* 21, *nous* 10).

10. În cadrul categoriilor de act și potență, Primul Mișcător nu poate fi decît o substanță imaterială etern actualizată (*Meta.* 1071b). Ce este această *energeia*? Tocmai în acest punct Aristotel dă deoparte întreaga lume platoniciană a *eide*-lor. El nu mai are nevoie de *eide* pentru a explica predicația universală (vezi *katholou*), iar calitățile lor statice nu se potrivesc bine cu propria lui căutare a unei *arche* a mișcării (mai cu seamă dacă gîndește *eide*-le ca numere; vezi *Meta.* 992a și *arithmos* 3). Ceea ce rămîne, în fapt, de la Platon, este Sufletul Lumii din *Sofistul-Philebos-Timaios*: o substanță transcendentă, un *nous* viu care comunică mișcare *kosmos*-ului. Și tocmai în acești termeni este descris aristotelicul *proton kinoun: ousia aidios, nous, zoe* (*Meta.* 1072b–1073a; pentru cariera ulterioară a acestui ilustru trio, vezi *trias*). Există, firește, corecții. Sufletul Lumii platonician are un Corp al Lumii, *kosmos aisthetos*; în sistemul lui Aristotel acesta ar fi *dynamis* și limitație. La Platon, *psyche* implicase *kinesis; nous*-ul lui Aristotel se bucură de strania „activitate a imobilității" (*energeia akinesias; Eth. Nich.* VII, 1154b); *energeia* sa este *noesis* (vezi *nous* 9).

11. Dar capitolul VIII al Cărții Lambda din *Metafizica* introduce o nouă dificultate în cinetica sistemului. Anterior fusese postulat un unic mișcător nemișcat pentru a explica mișcarea circulară eternă a sferei stelelor fixe. În *kosmos* există însă și alte mișcări circulare eterne, astfel că ar trebui să existe atîți mișcători nemișcați cîți sînt necesari pentru explicarea complicatelor mișcări ale sferelor, numărul exact rămînînd să fie calculat de astronomi (*Meta.* 1073a–b; numerele oferite de Aristotel în pasajele următoare sînt patruzeci și șapte și cincizeci și cinci). Aceștia trebuie să fie și ei substanțe intelectuale ce mișcă sferele în chip de cauză finală (vezi *Meta.* 1074a).

12. În ce raport stau acești mișcători nemișcați cu sferele și cu *proton kinoun* din restul raționamentului? Aristotel nu ne-o explică nicăieri. Dacă ar face din ei sufletele sferelor, ar însemna să se întoarcă la „mișcarea platoniciană" din *Despre filozofie* și să facă imposibilă explicarea faptului că ei sînt pururea în act; dacă ar face din ei forțe imateriale exterioare corpului sferei (ar avea atunci sferele, pe deasupra, și un suflet imanent?), s-ar pune problema individuației lor. Pentru că dacă nu sînt uniți cu un corp, cum se deosebesc ei unul de altul, dat fiind că principiul individuației este materia (vezi *hyle* 2 și compară *diaphora* 4, unde se spune despre gen că furnizează speciilor o „materie inteligibilă")? S-a presupus îndeobște că ei sînt cumva subordonați față de *proton kinoun*, caracterizat drept cîrmuitorul întregului univers (*Meta.* 1070b, 1072b, 1076a și vezi 9 *supra*), și aceasta în ciuda imobilității lor. În fapt, raționamentul în temeiul căruia au fost la început introduși face necesar ca și ei să fie *ousiai* intelectuale perfect actualizate, considerent ce ar părea să excludă posibilitatea ca ei să aibă vreo năzuință (*orexis*) spre *proton kinoun*, așadar o neîmplinire.

13. Aristotel admite, așadar, o pluralitate de mișcători. Este mai întîi principiul imanent al mișcării naturale a lucrurilor, *physis* (vezi). Este apoi, tot ca principiu imanent, *psyche*, nu modelul platonician susținut la început și de Aristotel, ci *eidos*-ul imanent care mișcă „prin gîndire sau alegere" substanța căreia îi este inerent (vezi *psyche* 20). Aceasta este pre-

zentă în toate lucrurile însuflețite, dar nu satisface (ca de altfel nici *physis*) exigența generală a teoriei despre *energeia/dynamis*, care pretinde o cauză antecedentă, externă a mișcării. Trebuie, așadar, să existe cel puțin un mișcător transcendent care e o substanță intelectuală în act (referitor la „separația" intelectului, vezi *nous*). Cît privește întrebarea dacă el este unic sau, dimpotrivă, există mai mulți, Aristotel a susținut cel puțin o dată, în Lambda VIII a *Metafizicii* (care nu trebuie să fi fost scrisă neapărat în același timp cu VII și IX), că sînt mai mulți, poziție ce a fost discutată apoi în repetate rînduri de tradiția peripatetică, iar Plotin a încercat s-o răstoarne (*Enn.* V, 1, 9).

14. După Aristotel problema unei cauze transcendente a mișcării se retrage din prim-planul preocupărilor filozofice. Funcția noetică a cauzei cosmice este păstrată, întocmai ca și pluralitatea inteligențelor intermediare (vezi *nous, daimon*), dar acțiunea ei cauzală constă acum în a face, și nu în a mișca. Există pentru aceasta două motive. Întîi, conceptul radical diferit al stoicilor despre divinitate, gîndită ca imanentă și ca acționînd în materie, foarte asemănător cu *psysis* aristotelică (vezi *physis* 3, *logos* 4 și *pneuma* 4). În al doilea rînd, revirimentul general al platonismului și, o dată cu el, revenirea imaginii *demiourgos*-ului. Fără îndoială că tocmai sub influența acestei imagini obiectul gîndirii divine, care la Aristotel era doar *noesis*, devine *noeta* cu rolul de cauze exemplare ale lucrurilor (vezi *noeton* 2).

koinōnía: asociere, comuniune

Vezi *diairesis, eidos.*

kosmos (subînțeles **aisthētós**): ornament, ordine, univers fizic, vizibil (vezi *kosmos noetos*)

1. Există o tradiție (Aëtios II, 1, 1 și D.L. VIII, 48) potrivit căreia primul care a folosit pentru caracterizarea universului cuvîntul *kosmos* a fost Pitagora; dar ideea de univers ca ordine apare și în fragmente păstrate de la predecesori de-ai săi

(Anaximandru, în Diels, fr. 12A10; Anaximene, în Diels, fr. 13B2), și oricum este greu de trasat evoluția ei exactă prin fazele: ordine, ordinea acestui univers, universul ca ordine. În mod sigur ideea își dobîndise această conotație finală pe vremea lui Empedocle (fr. 134), pe cînd ideea înrudită a omului ca microcosm al universului apare la Democrit (fr. 34). Oricare vor fi fost originile intuiției inițiale, fapt e că pitagoricii au avut o teorie a *kosmos*-ului; universul este un *kosmos*, pentru că poate fi redus la proporții matematice (*harmonia*), iar numărul (*arithmos*) este o *arche* a tuturor lucrurilor (Aristotel, *Meta.* 985b), de unde, ca un corolar etic, încercarea de a restabili această armonie cosmică în suflet (vezi *katharsis*). Aceeași idee de bază fusese exprimată de milesieni, nu în formulele de factură matematică ale lui Pitagora, ci printr-o serie de metafore împrumutate din sfera etică (vezi Anaximandru, în Diels, fr. 12A9, B1, și *dike*; Empedocle, fr. 30), pentru explicarea procesului cosmic, în locul metaforelor sexuale din miturile mai vechi.

2. Heraclit e din cîte știm primul care a făcut un pas mai departe, identificînd această ordine cosmică cu „legea" (*nomos*) (fr. 114), inițiind astfel o direcție de gîndire ce duce la ideea de Lege Naturală (vezi *nomos*). Heraclit numea „divină" (*theios*) legea ce asigură această ordine, dar aici avem numai unul din multiplele filoane ce duc la credința în divinitatea *kosmos*-ului; celelalte sînt vitalismul milesienilor (vezi *zoe*, *pyr*) și credința în divinitatea corpurilor cerești (vezi *ouranioi*). Există unele indicii de mai tîrziu (D.L. VIII, 25) că pitagoricii au susținut divinitatea *kosmos*-ului, lucru posibil și în cazul lui Xenofan (Diels, fr. 21A36; Aristotel, *Meta.* 986b). Platon în *Tim.* 92c numește *kosmos*-ul „Zeu vizibil" (*horatos theos*), nu pe temeiuri vitaliste, ci grație rolului etic pe care acesta îl joacă în teoria sa despre *harmonia-katharsis* (vezi *ouranos*). Punctul său de vedere mimetic l-a făcut să postuleze un alt *kosmos*, care nu este, ca al nostru, accesibil simțurilor, ci doar inteligenței (vezi *kosmos noetos*).

3. În scrierea sa din tinerețe *De philosophia*, fr. 18, Aristotel reafirmă divinitatea *kosmos*-ului, ecou al formulei pla-

toniciene a „Zeului vizibil"; pe vremea tratatelor mai tîrzii însă, cea mai mare parte a teologiei platoniciene dispare ca urmare a unei teorii revizuite despre *physis* (vezi). În sistemul aristotelic pe deplin dezvoltat există numai două divinități (vezi *theos*), una din ele, Primul Mișcător, fiind în afara *kosmos*-ului (*De coelo* I, 279a–b). Cealaltă este sfera exterioară a *kosmos*-ului, sfera stelelor fixe și domeniul *aither*-ului (vezi); aceasta este divină datorită mișcării sale circulare eterne (*ibid.* II, 286a).

4. Panteismul stoic restabilește divinitatea *kosmos*-ului (*SVF* II, 1027) și, ca un corolar al teoriilor despre foc (vezi *pyr*) și *pneuma*, îl consideră o ființă vie, însuflețită și inteligentă (D.L. VII, 138–139). Scepticii au negat ambele aceste poziții (Cicero, *De nat. deor.* III, 9, 22–24). Natura organică a *kosmos*-ului a fost susținută de Poseidonios, ea fiind punctul de plecare al teoriei sale despre *sympatheia* (vezi). Împotriva gnosticilor, care îl priveau ca pe un produs al răului și al ignoranței (vezi Irineu, *Adv. haer.* I, 4, 1–2; I, 5, 3), atît Philon cît și Plotin au apărat universul sensibil numindu-l amîndoi „fiu al lui Dumnezeu" (*Quod Deus*, 6, 31; *Enn.* V, 8, 12) în funcția sa de imagine (*eikon*) a sursei sale transcendente ultime (vezi *Enn.* II, 3, 18).

kósmos noētós: univers inteligibil

1. Una din problemele pe care le ridică teoria platoniciană a Formelor este cea a localizării lor. Platon declară categoric că *eide*-le nu se află în nici un loc (*Symp.* 211a; compară Aristotel *Phys.* III, 203a). Există însă alte pasaje care arată că, într-un sens mai larg al cuvîntului, ele au o „localizare" (*Rep.* 508c, 507b; *Phaidros*, 247c–e). Limbajul figurativ din *Timaios* îl silește să fie mai explicit; teoria sa despre *mimesis* (vezi) sugerează un model față de care universul vizibil (*kosmos aisthetos*) este o imagine (*eikon*), *Tim.* 30c–d. Acest model este universul inteligibil care „conține" principalele familii de *eide* (*loc. cit.*; vezi *zoon*). „Conține" e un cuvînt dificil; nu este deloc clar cum privea Platon grupările superioare de *eide* (vezi principalul text paralel, *Soph.* 235d; aici însă contextul e dialectic).

2. *Kosmos*-ul inteligibil reapare la Philon, dar cu două importante deosebiri; *eide*-le lui Platon erau eterne, cele ale lui Philon sînt create (*De opif.* 4, 16) și sînt cuprinse, ca un *kosmos noetos* total, în spiritul divin, *ibid.* 4, 17–20 (vezi *eidos*), acesta fiind unul din înțelesurile *logos*-ului (vezi) philonian. *Logos*-ul lui Philon devine *nous*-ul lui Plotin, care cuprinde înăuntrul său toate *noeta* (*Enn.* VI, 2, 21) ca obiecte ale gîndirii sale.

krásis: amestec, mixtură
Vezi *genesis.*

l

logismós: raționament, gîndire discursivă
Vezi *noesis.*

logistikón: facultate rațională
Vezi *psyche, nous, pathos, oneiros.*

lógoi spermatikoí: rațiuni seminale, *rationes seminales*

Conceptul stoic de *logoi spermatikoi*, menit să explice deopotrivă pluralitatea și teleologia într-un sistem monist, pare a fi modelat după *eidos*-ul (vezi) aristotelic în rolul său de *physis*. *Logos*-ul (vezi) considerat ca entitate unificată conține, prin analogie cu sămînța animală, puterile germinative pentru specimenele tuturor indivizilor (*SVF* II, 1027; D.L. VII, 136). Acești *logoi* individuali sînt nepieritori (*SVF* II, 717), adică supraviețuiesc conflagrației ciclice (*ekpyrosis*) care mistuie *kosmos*-ul, și ei alcătuiesc pepiniera *kosmos*-ului următor (*ibid.*, I, 497). În ciuda caracterului lor paradigmatic, sînt mai mult aristotelici decît platonicieni, pentru că sînt imanenți

materiei (*ibid.*, II, 1074). Ei joacă de asemenea un rol de căpetenie la Plotin: sălășluiesc în *psyche* (*Enn.* II, 3, 14; IV, 3, 10), unde sînt cauza mișcării acesteia (*ibid.* IV, 3, 15); *logoi* conțin toate detaliile fapturilor (*ibid.* III, 2, 1), constituind rațiunile deosebirilor dintre indivizi (*ibid.* IV, 4, 12); fiind ei înșiși lipsiți de întindere, sînt individualizați doar de materia în care sălășluiesc (*ibid.*, IV, 9, 5).

Pentru evoluția care îi va transforma în puteri oculte, vezi *dynamis*.

lógos: rostire, justificare rațională, rațiune, definiție, facultate rațională, proporție

1. Una din dificultățile principale în interpretarea *logos*-ului constă în a determina cînd anume acest cuvînt grecesc comun și amorf este utilizat într-un sens tehnic, specializat. Astfel, Heraclit, primul gînditor la care cuvîntul *logos* joacă un rol important, îl folosește frecvent în accepțiunea comună, dar are totodată o doctrină proprie centrată în jurul *logos*-ului luat în sens mai tehnic: pentru el *logos*-ul e un principiu subiacent de organizare a universului, înrudit cu înțelesul comun al *logos*-ului ca proporție (fr. 1, 50), ca măsură a schimbării, înțeles atît de des asociat cu gîndirea lui Heraclit (de ex., fr. 60, 111). Iar această armonie, care este de fapt o tensiune între contrarii, nu trebuie înțeleasă în sensul unei reveniri ciclice, ci ca o stare stabilă (fr. 10, 51). Acest *logos*-principiu, deși ascuns și accesibil doar inteligenței (fr. 54, 114; vezi *noesis* 1), este totuși material, după cum rezultă din identificarea *logos*-ului heraclitian cu focul cosmic (compară fr. 41, 64; vezi *pyr*) și din felul cum este descris procesul gîndirii (Diels, fr. 22A16; vezi *noesis*); privitor la teoria tensiunii, vezi *tonos*.

2. Platon folosește și el termenul *logos* în multiple feluri, preluînd și opoziția dintre *mythos* și *logos* (vezi *mythos*), unde *logos* înseamnă explicație veritabilă, analitică. Aceasta e o accepțiune comună, dar ea conduce mai departe la o teorie epistemologică. În *Phaidon* 76b Platon relevă drept o caracteristică a adevăratei cunoștințe (*episteme*) capacitatea de a oferi o rațiune (*logos*) a ceea ce cunoaștem. În *Theait.* 201c–d acest aspect al *logos*-ului este încorporat în definiția lui *episteme*:

opinie (*doxa*) adevărată însoțită de o justificare*. Socrate discută ce ar însemna *logos* în acest context (*ibid.* 206c–210b), și din analiza sa se desprinde o tălmăcire a lui *logos* drept formulare a unei caracteristici distinctive a unui lucru (*ibid.* 208c). Valabilitatea acestei tălmăciri este mai tîrziu contestată pe temeiul că nu se potrivește în cazul ființelor individuale sensibile (compară Aristotel, *Meta.* 1039d).

3. Cînd însă această concepție despre *logos* este înălțată mai sus pe scara platoniciană a ființei, aici ea are, evident, un rol de jucat: în *Rep.* 534b Platon îl caracterizează pe dialectician (vezi *dialektike*) ca fiind cel ce poate da o rațiune (*logos*) a adevăratei ființe (sau esențe, *ousia*) a unui lucru, adică să ajungă la capătul procesului de diviziune (*diairesis*) descris în *Sofistul*, la definiția aristotelică (vezi *horos*) prin genuri și specii; într-adevăr, Aristotel folosește adesea *logos* ca sinonim pentru *horos*, *horismos*. O altă accepțiune tipic aristotelică a *logos*-ului este aceea de rațiune, raționalitate, mai cu seamă în context etic, de ex. *Pol.* 1332a, *Eth. Nich.* V, 1134a și frecvent în sintagma „rațiune dreaptă“** (*orthos logos*, stoica *recta ratio*), *Eth. Nich.*, II, 1103b; 1144b. El mai înțelege *logos*-ul și ca proporție matematică, raport (*Meta.* 991b), accepțiune ce probabil urcă pînă la pitagorici, deși nu este atestată în fragmentele lor (vezi *apeiron*, *peras*, *harmonia*; pentru aplicarea lui *logos* în sensul de proporție la problema amestecurilor, vezi *holon*; la senzație și organul de simț, *aisthesis*; și, în general, *meson*).

4. Punctul de plecare stoic în ce privește *logos*-ul este doctrina lui Heraclit despre o formulă universală de organizare, pe care stoicii o considerau divină (vezi *nomos*). *Logos*-ul este forța activă (*poioun*) din univers (D.L. VII, 134), creatoare în felul spermei (*SVF* I, 87; D.L. VII, 136; vezi *logoi spermatikoi*). Ca și la Heraclit, este de natură materială și identificat cu focul (vezi *pyr*), Cicero, *Acad. post.* I, 11, 39; *SVF* II, 1027. Este, de

---

* În versiunea românească a dialogului s-a preferat echivalentul „însoțită de înțeles“. — *N. trad.*

** În versiunea românească a *Eticii nicomahice*, „regula dreaptă“. — *N. trad.*

asemenea, identic cu natura (*physis*, vezi), și cu Zeus (vezi Cleanthes, *Imn către Zeus*; *SVF* I, 537). Această omniprezență în univers se dezvoltă în mai multe direcții; fiind o unitate, ea întemeiază teoria simpatiei cosmice (vezi *sympatheia*) și a legii naturale, precum și imperativul etic al „vieții conforme naturii" (vezi *nomos*). Teoria lingvistică a stoicilor distingea mai departe între *logos* interior (= gîndire) și exterior (= vorbire) (*SVF*, II, 135; Sextus Empiricus, *Adv. Math*. VIII, 275; vezi *onoma*), distincție ce a influențat în mod clar viziunea philoniană, reputat dificilă, despre *logos*.

5. Philon cunoștea distincția dintre *logos*-ul interior și exterior și putea s-o aplice într-o manieră ortodox stoică (*De vita Mos*. II, 137); pesemne că tocmai această distincție, împreună cu tradiția scripturală iudaică privind „Cuvîntul lui Dumnezeu" au dus la noul său tratament al *logos*-ului. În prima instanță *logos*-ul este Rațiunea Divină care cuprinde complexul arhetipal al *eide*-lor ce vor servi ca modele creației (*De opif*. 5, 20). Apoi, acest *logos* care este intelectul divinității se exteriorizează sub formă de *kosmos noetos* (vezi), universul accesibil numai inteligenței (*ibid*. 7, 29). El este transcendent (*Leg. all*. III, 175–177) și este divinitate, deși nu este Dumnezeu (*De somn*. I, 227–229), ci „fiul mai mare al lui Dumnezeu" (*Quod Deus* 6, 31). O dată cu crearea lumii vizibile (*kosmos aisthetos*), *logos*-ul începe să joace un rol imanent ca „pecete" a creației (*De fuga* 2, 12), stoicul „liant al universului" (*De plant*. 2, 8–9) și *heimarmene* (vezi; *De mut*. 23, 135). Philon se deosebește de stoici prin aceea că neagă că acest *logos* imanent este Dumnezeu (*De migre. Abr*. 32, 179–181); pentru rolul providențial al *logos*-ului lui Philon, vezi *pronoia*. Philon conferă *logos*-ului său un rol distinct în creație: el este cauza instrumentală (*De cher*. 35, 126–127); este de asemenea o lumină arhetipală (*ibid*. 28, 97), imagine ce reapare la Plotin, *Enn*. III, 2, 16. Între cei doi gînditori există însă o deosebire: ceea ce la Philon era deopotrivă *logos* și *nous* se divide la Plotin, care folosește conceptul de *logos* într-un mod ce are afinități cu stoicele *logoi spermatikoi* (vezi); vezi *Enn*. III, 2, 16, unde se face distincție între *nous* și *logos*.

m

mantikḗ: divinație

1. Deși terminologia a rămas fluidă, se pot distinge, cu *Cicero, De div.* I, 11, două tipuri de comunicare diferite, deseori ale unor evenimente viitoare, hărăzite de zei oamenilor. Una era comunicarea directă printr-un „medium“ uman, *prophetes*, posedat de un zeu, de regulă Apollo, și, ca atare, purtător de cuvînt al acestuia. O variantă a acestui tip de comunicare era apariția unui zeu în somnul (*oneiros*, vezi) unui om. Cea de a doua metodă, mai puțin idiosincratică, pentru că putea fi învățată în loc să apară ca o favoare mai mult sau mai puțin fortuită a zeilor, era „citirea“ a diferite fenomene naturale cum sînt deprinderile unor păsări (augur), măruntaiele diferitelor animale de jertfă (haruspiciu; pentru teoria fiziologică asociată vezi *oneiros*), fizionomia palmei (chiromanție) sau folosirea sorților (cleromanție) sau a unor pasaje arbitrar alese dintr-un autor favorit (compară medievalele *sortes Vergilianae* și *sortes Biblicae*).

2. Platon asociază metoda comunicării directe printr-un medium cu o nebunie (*mania*) inspirată de zei. Exemplele invocate de el sînt cele ale preoteselor și profeților de la Dodona și Delphi și al Sibyllei (*Phaidros* 244b–c). El pune apoi această „nebunie divină“ în legătură cu cea a poetului inspirat, care e și el, într-un anume sens, „posedat de un zeu“, *entheos* (*ibid.* 245a), analogie ce-și face pentru prima dată intrarea în literatură prin Democrit (fr. 17, 18; vezi *Apol.* 22b; ideea ar putea fi socratică).

3. Conceptul de posesie (*enthousiasmos*), care oferă fundamentul teoretic pentru rostirile inspirate ale profetului, nu e susceptibil de o definire exactă. Anticii erau ei înșiși conștienți că e vorba de o stare arațională (vezi Platon, *Apol.* 22b–c; *Ion* 536c), iar o epocă ulterioară, cu mai multă preocupare și rafinament psihologic, dispunea de o amplă informație cu pri-

vire la variatele fenomene psihice ce țin de *enthousiasmos* (vezi Iamblichos, *De myst.* 3, 4–7, 110–112), ca și la posibilitățile „tratamentului" homeopatic (vezi *katharsis*).

4. Distanța dintre Platon și Iamblichos este marcată și de o altă schimbare semnificativă: declinul oracolelor instituționalizate cum sînt cele de la Delphi și Dodona, cu formele lor de profeție organizată, și apariția unor *prophetai* individuali care făceau negoț cu o mare varietate de fenomene psihice și care se pretindeau învestiți cu puteri miraculoase. Figuri ca Apollonios din Tyana și personajul Alexandru din satira lui Lucian aparțin, la drept vorbind, istoriei religiei. Ele au însă în comun cu școala neoplatoniciană contemporană a lui Iamblichos o predispoziție spre exotic și miraculos. Este aproape de la sine înțeles că în cadrul neoplatonismului feluritele practici miraculoase erau dublate de o destul de elaborată teorie filozofică bazată cel puțin în parte pe ideea stoică a simpatiei (*sympatheia*, vezi) universale.

5. Această *theourgia* — „acțiune asupra divinității" — neoplatoniciană consta în principal în manipularea anumitor obiecte cu scopul de a produce o prezență divină fie într-o statuie, fie într-un „medium" uman (vezi Proclos, *In Tim.* III, 155, 18; Iamblichos, *De myst.* III, 4–7). Într-adevăr, o asemenea captare a puterilor divine are un scop oracular, iar cea mai vestită culegere de răspunsuri oraculare din Antichitate, *Oracolele chaldeene*, este invocată mereu în tradiția neoplatoniciană de la Porphyrios la Proclos, ultimul scriind și un amplu comentariu asupra lor.

Despre fundamentul filozofic al divinației vorbim în articolul *sympatheia*; despre cel al lui *theourgia*, în *dynamis* 10–11.

mathēmatiká: numere și entități matematice; obiectele științelor matematice.

1. Parcurgînd *Metafizica*, întîlnim menționate mai multe concepții cu privire la statutul numerelor matematice (*arithmoi mathematikoi* sau *mathematika*). Potrivit relatării lui Aristotel, pitagoricii susțineau că numărul matematic se află în lucruri ca *arche* a lor (*Meta.* 987b, 1090a; vezi *arithmos*), în

timp ce pentru Platon, care vorbea și de existența unei alte clase de numere, Numerele Ideale (vezi *arithmos eidetikos*), ele reprezintă o clasă situată între *eide* și *aistheta*, clasa așa-numitelor „intermediare" (*metaxy*) (*Meta*. 997b–998a). În sfîrșit, mai există un grup, neidentificat, în concepția căruia *mathematika* sînt imanente, dar nu constitutive sau identice cu *aistheta* (*Meta*. 998a, 1076a).

2. Aristotel critică toate aceste puncte de vedere, în mod deosebit pe cel platonician. Apare acesta din urmă în dialoguri? Probele ni le furnizează în principal interpretarea unui segment din Diagrama Liniei din *Rep*. X, 510b–c, unde inteligibilele (*noeta*) sînt de două feluri: unele ce sînt obiecte pentru *noesis* (vezi), altele pentru *dianoia*. Aceasta din urmă este descrisă întîi prin metodologia ei, care folosește imagini în procesul de raționare, iar apoi (510d) prin obiectele de care se ocupă, de exemplu „pătratul însuși", „diagonala însăși", expresii ce, dată fiind formularea lor și faptul că sînt la singular, ar putea la fel de bine să vizeze *eide*-le și clasa intermediară a menționatelor *mathematika*, caracterizate, după cum spune Aristotel (vezi *metaxy*), prin pluralitatea lor. Dar e clar că *noesis* are ca obiect *eide*-le (511b–c), astfel încît pare legitim să conchidem că obiectele *dianoia*-ei aparțin unei alte clase, adică celei de *metaxy*.

3. Teoria lui Aristotel însuși despre numărul matematic se găsește în *Meta*. 1076a–1078b; el respinge toate cele trei poziții menționate adineauri. Anumite calități din *aistheta* sînt abstrase și studiate *ca și cum* ar fi separate de materie (pentru „materia" obiectelor matematice, vezi *aphairesis, hyle*). Procesul abstractiv (*aphairesis*, vezi) actualizează ceea ce era prezent doar în chip potențial în lucrurile sensibile. Dar, cu toate acestea, *mathematika* nu au existență substanțială separată (*choriston*).

4. Succesorul lui Platon, Speusip, a înlocuit întreg edificiul *eide*-lor prin *mathematika*, generînd din Unu și din Diada indefinită, întîi *arithmoi mathematikoi*, iar apoi mărimile geometrice (*Meta*. 1028b, 1080b, 1086a; vezi *dyas*.). Un alt reprezentant al Academiei timpurii, Xenocrate, identifica *mathematika*

cu *eide*-le (*Meta.* 1028b, 1069a, 1076a). Pentru Plotin numărul matematic e o imagine (*eidolon*) a Numerelor Ideale (*Enn.* VI, 6, 9; vezi *arithmos*).

mégethos: mărime

1. După Aristotel (*Meta.* 1020a) mărimea este o cantitate (*poson*, vezi) măsurabilă, potențial divizibilă în părți continue (*syneches*) în una, două sau trei dimensiuni, adică linii, plane și solide. Acestea din urmă alcătuiesc domeniul geometriei, știință al cărei obiect generic este mărimea (*Eth. Nich*, VI, 1143a); mărimea nu este însă un atribut al unităților (*monades*) care constituie numărul, așa cum afirmă pitagoricii (*Meta.* 1080b). Aristotel atacă de asemenea ceea ce pare a fi o varietate tîrzie a pitagorismului, care evolua spre atomism și care definea unitățile drept „mărimi indivizibile": unitățile matematice sînt unități indivizibile și ca atare nu pot avea mărime (*ibid.* 1083b); vezi *arithmos, monas.*

2. Ideea unei mărimi indivizibile (*adiaireton* sau *atomon megethos*) este discutată de Aristotel și cu referire la întreaga problemă a corpurilor primare, adică a corpurilor ce nu pot fi reduse la altele și sînt, ca atare, subiect de *genesis* și *schimbare.* Tradiția monistă (pentru Empedocle și pluraliști, vezi *stoicheion*) ce pornește de la Parmenide este reprezentată de pitagorici, Platon și atomiști.

3. Punctul de vedere pitagoric, care reduce corpurile, prin număr, la unități, este, de fapt, răsturnat — după cum caută să arate Aristotel în diverse locuri (vezi *Meta.* 1080b, 1083b, 1090b; *De an.* 409a) — de îndată ce se operează distincția între unitatea matematică (*monas*), punctul geometric (*stigme*) și un corp cu întindere (*megethos*). Astfel, ambiguitățile unui pitagorism doar parțial matematizat se rezolvă într-un atomism fizic. Mărimea fiind întinsă în trei dimensiuni, corpul primar poate fi conceput ca linie, ca plan sau ca solid. Acesta din urmă este, firește, *atomon*-ul (vezi) lui Leucip, care are mărime dar nu poate fi divizat din pricina micimii sale (Diels, 58B4). Știm de asemenea că Platon reducea corpurile sale primare la triunghi, reducere însoțită de sugestia enigmatică cum

că, eventual, reducția ar putea merge și mai departe (*Tim.* 53 c–d). În fine, tradiția antică ne spune că academicul Xenocrate susținea teoria unor linii indivizibile (bunăoară, Simplicius și Philopon în comentariul lor la Aristotel, *Phys.* I, 187a; potrivit relatării lui Simplicius, p. 142, Xenocrate admitea că ele erau teoretic divizibile, dar din pricina micimii lor nu erau divizibile și efectiv).

4. Aristotel se opunea teoriilor care postulau mărimi indivizibile în indiferent ce dimensiune (*De gen. et corr.* I, 315b–317a; *De lineis insecabilibus*, care este un pseudoepigraf aristotelic, discută această problemă la 968a–b). El și-a dat seama că Zenon cu paradoxurile lui îi împinsese pe filozofi spre o atare poziție (*Phys.* I, 187a). Soluția aristotelică respinge susținerile lui Leucip și Xenocrate cu privire la mărime. Aristotel nu discută diviziunea fizică reală, ci diviziunea conceptuală, iar argumentarea atîrnă aici de ideea unui continuum (*syneches; Phys.* VI, 231a–b), care, eliminînd concepția după care o linie e un șir de puncte contigui sau succesive, subminează vidul pitagoric (*kenon*, vezi) dintre unități și totodată creează cadrul pentru o soluție a paradoxurilor lui Zenon, întrucît aceleași argumente privesc deopotrivă timpul și mișcarea, care sînt mărimi *per accidens* (*Meta.* 1027a).

Privitor la problema numerelor iraționale sau, mai bine spus, a mărimilor incomensurabile, vezi *asymmetron*; pentru raportul dintre mărime și materie, vezi *hyle*.

mē on: neființă

Vezi *on.*

méson, mesótēs: (linie de) mijloc, măsură justă

Pitagoricii priveau lucrurile existente ca pe un „echilibru“ (*isomoira*) între contrarii (*enantia*), vezi D.L. VIII, 26. Platon începe să mute această poziție „mijlocie“ pe tărîmul eticii în *Phil.* 23c–26d (unde extremele sînt numite „nelimitat“ [*apeiron*], iar cuantificatul, amestecatul, „limită“ [*peras*]). Nuanțele matematice sînt vizibile în acest text, iar cele medicale apar atît în *Phaidon* 86b–c (vezi *harmonia, hedone*), cît

și în scrierea de tinerețe a lui Aristotel *Eudemos*, fr. 7. Identificarea clasică, de către Aristotel, a virtuții (*arete*) cu *meson*-ul unor emoții (*pathe*) și acte (*praxeis*) este făcută în *Eth. Nich.* 1106a–1109b, unde există o referire expresă la limită (*peras*) ca bine; vezi *dike*.

Pentru aplicarea *meson*-ului la percepție, vezi *aisthesis*; ca factor în derivarea elementelor, *stoicheion*; în derivarea ipostazelor (*hypostaseis*), *trias*.

metabolḗ: schimbare

Termenul cel mai generic al lui Aristotel pentru trecerea dintr-o stare în alta, fie la nivelul substanței, unde *metabole* este numită *genesis*, fie la una din cele trei categorii ale calității (vezi *pathos*, *genesis*), cantității sau locului, unde *metabole* se cheamă *kinesis*; vezi *Phys.* V, 224a–225b, și *kinesis*; pentru materia implicată de diferitele schimbări, vezi *hyle*.

metaxý: cele intermediare

1. În viziunea platoniciană a realității există o clasă de entități „intermediare" situate între Forme (*eide*) și lucrurile particulare, sensibile (*aistheta*). Asemeni *eide*-lor, ele sînt eterne și neschimbătoare, dar spre deosebire de Forme, sînt plurale (*Aristotel, Meta.* 987b). Această clasă, care reprezintă obiectele matematicii și geometriei, cuprinde atît numerele matematice, cît și mărimile geometrice (*ibid.* 991b, 997b; vezi *mathematika*). Așa spune Aristotel. Singurul indiciu din înseși dialogurile platoniciene privind admiterea clasei generale de *metaxy* este menționarea formelor plurale în *Phaidon* 74c și în *Parm.* 129b. Existența numerelor matematice este însă atestată ceva mai ferm (vezi *mathematika*).

2. Adevăratul „intermediar" din sistemul lui Platon este doctrina sa mai tîrzie despre *psyche*; vezi importantul pasaj din *Soph.* 248e–249d, în care viața, sufletul și *nous*-ul sînt admise în lumea cvasi-ființei, și pregnanta formulare (*Tim.* 90a–d) după care *psyche* „ne înalță de la pămînt la cer"; ceea ce Aristotel, firește, acceptă (privind evoluția lui, vezi *psyche*, 29, 35).

Despre problema unui mediu (*metaxy*) pentru senzație, vezi *aisthesis*, *sympatheia*.

metempsýchōsis: transmigrația sufletelor

Vezi *palingenesia*.

méthexis: participare

Methexis este termenul folosit de Platon pentru a descrie raportul dintre *eide* și particularele sensibile; vezi *Phaidon* 100d și *Parm.* 130c–131a (unde participarea este criticată ca implicînd diviziunea). Aristotel nu vede decît o diferență verbală între *methexis* și celălalt termen platonician, „imitație" (*mimesis*), *Meta.* 987b. Plotin preferă să folosească alte metafore, dar *methexis* devine din nou importantă în sistematizarea lui Proclos: prop. 65 din *Elem. theol.* discută implicațiile metafizice legate de *methexis*, în timp ce propozițiile 163–165 înfățișează șirul de proiecții care rezultă din *methexis*.

Pentru contextul mai general, vezi *eidos*; unele din dificultățile create de *methexis* sînt menționate la *diairesis*; pentru felul cum o folosește Proclos, vezi *trias*.

mímēsis: mimare, imitație, artă (mai precis, artele frumoase; pentru științele aplicate, vezi *techne*)

1. *Mimesis*, cu întreaga sa paletă de nuanțe semantice, are o importanță centrală la Platon. În *Sofistul* 265b citim că artele productive (*poetikai technai*, vezi *techne*) se împart în meșteșug divin și meșteșug uman (numite în *Rep.* 597d–e *phytourgia* și *demiourgia*) și că în plus mai există un alt tip de productivitate, comună Zeului și omului, care nu produce „originale" ci doar cópii (*eikones*). Aceasta este *mimesis*, arta poetului, a pictorului, a sculptorului sau a actorului — acesta din urmă, spre deosebire de cei menționați înainte, nefolosind unelte ci creînd imaginea în propria sa persoană (*Soph.* 267a; Platon aplică termenul *mimesis* și la arta actorului, dar în interesul distincției cuvîntul „mimare" se potrivește probabil mai bine cerințelor contextului).

2. Meșteșugarul (*demiourgos*), așadar, fie uman sau divin, produce la două niveluri: „originale“ sau obiecte reale și imitații sau imagini ce pot doar să aproximeze mai mult sau mai puțin realitatea modelelor lor. Platon nu e întotdeauna consecvent în aplicarea acestei teorii. În *Rep.* 596b meșteșugarul divin creează originalul, adică *eidos*-ul, patului, tîmplarul produce patul fizic, care este doar o *eikon* față de *eidos*, dar este „originalul“ pentru patul pictorului. În *Soph.* 265c–d originalele făcute de meșteșugarul divin nu sînt *eide*-le, ci obiectele naturale din această lume, în timp ce produsele activității sale mimetice sînt umbrele și mirajele din această lume. În sfîrșit, în *Timaios*, *demiourgos*-ul divin nu creează *eide*-le preexistente, iar lumea aceasta pare a fi produsul activității sale mimetice (*Tim.* 30c–31b).

3. Confuzia se datorează, fără îndoială, deosebirilor existente între contextele respective și de bună seamă nu trebuie să punem prea mare greutate pe Forma Patului sau pe afirmația că *demiourgos*-ul divin este creatorul ei; cea mai mare parte a scrierilor platoniciene sugerează că pentru obiectele fabricate nu există *eide* și că nu există un creator al *eide*-lor (vezi *eidos*). Dar un lucru e clar: activitatea cunoscută ca *mimesis* are ca produs o entitate al cărei statut ontologic este inferior celui al modelului său. Astfel, la nivel cosmic acest principiu formulează raportul ce există între lumea în care trăim și lumea *eide*-lor, fundamentează teoria platoniciană a cunoașterii, iar în sfera morală constituie punctul de plecare al atacului lui Platon împotriva „artei“.

4. *Mimesis* este una din explicațiile (vezi și *methexis*) sau, mai bine zis, una din imaginile oferite de Platon pentru relația dintre *eide* și particularele sensibile. El își află o expresie elaborată în *Parm.* 132c–133a și din nou în *Tim.* 30c–d, unde *demiourgos* (vezi) își ia ca model (*paradeigma*) viețuitorul inteligibil (*zoon noeton*), ce cuprinde toate Formele, și astfel creează *kosmos*-ul. Același principiu apare clar chiar mai devreme, în *Crat.* 298a–c, iar prin implicație, în teoria avansată în *Phaidon* 74a–75a. Aristotel (*Meta.* 987b) afirmă că explicația își are obîrșia la pitagorici, care susțineau că lucrurile „imită“ numerele, și o

supune (*ibid.* 991a) unei aspre critici. Cu toate că *mimesis* în aplicare la particularele sensibile iese treptat din uz, concepția după care lumea inteligibilă (*kosmos noetos*, vezi) este *paradeigma* lumii sensibile rămîne curentă în platonismul mai tîrziu; vezi Philon, *De opif.* 6, 25; Plotin, *Enn.* V, 8, 12.

5. Distincția dintre o realitate „adevărată" și o realitate mimetică va avea evidente implicații epistemologice, iar acestea sînt explicitate în analogia Liniei din *Rep.* 509d–511e. Adevărata cunoaștere (*episteme*, vezi) are ca obiect „originalele", în timp ce despre ființa imitativă putem dobîndi cel mult opinie (*doxa*, vezi). Dar chiar și aici există distincții: particularele sensibile (vezi *aistheton*), deși imitații ale *eide*-lor, sînt într-un anumit sens „originale" cînd le comparăm cu anumite fenomene fizice care sînt imagini ale altor fenomene, de exemplu umbrele și mirajele, care sînt o „joacă" a zeului (vezi *Soph.* 234b, 266b–c) cu lumea fizică. Această cunoaștere a imaginilor (*eikasia*; vezi *eikon*) este segmentul cel mai de jos al Liniei (*Rep.* 509e), dar în acest loc din *Republica* Platon nu spune nimic despre „joaca" omului cu lumea, adică despre artă (mai mult pe această temă la *techne poietike mimetike*; pentru gen și diferență, vezi *techne*).

6. Tema activității mimetice a omului este explorată în *Rep.* 595a–608b. Platon făcea în *Sofistul* distincția dintre meșteșug (*demiourgia*) și artă (*mimesis*) într-un context unde, pe calea diviziunii (*diairesis*, vezi), caută *infima species* care este sofistul. În pasajele din *Republica* contextul e pregnant etic iar accentele sînt întrucîtva diferite. Poeții erau dascălii tradiționali ai înțelepciunii, dar în *Republica* Platon îi înlocuiește cu filozofii; el își susține poziția atacînd pretenția poeților de a fi oameni potriviți să învețe pe alții înțelepciunea.

7. Platon aduce artelor frumoase două reproșuri: de a fi neadevărate și de a fi ofensatoare. Ele sînt neadevărate în sensul ontologic pe care deja l-am discutat: pretențiile lor de a reda realitatea sînt inconsistente, dat fiind că sînt imitații ale unor imitații (*Rep.* 597e). În plus însă, ele se fac vinovate de falsitatea discursului, adică de minciună. Platon judecă în mod

consecvent arta prin exigența de realism a propriei sale epoci și găsește că portretele de zei și de eroi zugrăvite de poeți sînt inexacte și că aceștia înfățișează ca fiind rău ceea ce este prin esența sa bun (*Rep.* 377d–e). Și apoi, arta are un scop eminamente moral (*ibid.* 401b), astfel că, deși există oameni evident ticăloși pe care artele i-ar putea zugrăvi în mod realist, alegînd să-i zugrăvească pe aceștia ele produc un efect moral nociv în spectator, ba chiar, în cazul artei dramatice, și în interpretul însuși (*ibid.* 392c–398b, 606c–608b).

Pentru originile mimetice ale limbajului, vezi *onoma*; pentru *mimesis* aplicată la timp, *chronos*; pentru un element mimetic la Aristotel, *energeia.*

míxis: amestec

Vezi *genesis, holon.*

mónas: unitate, unu

Unitatea este ori principiul (*arche*) primordial al pitagoricilor (D.L. VIII, 25), ori, împreună cu *Dyas*, unul din co-principiile prime (Aristotel *Meta.* 986a), asociat etic cu binele (*agathon*) și considerat zeu (*theos*) (Aëtios I, 7, 18), deși așezarea limitei (*peras*) și a *apeiron*-ului în fruntea listei ar sugera că acestea sînt mai fundamentale. Aristotel spune cît se poate de explicit că numărul (*arithmos*) își are propriile lui elemente (*stoicheia*) mai de bază, și anume „Perechea" și „Neperechea" (*Meta.* 986a). Conform spuselor lui Aristotel, toți filozofii sînt de acord în a face din *monas arche* a numărului (*arithmos*), la pitagorici însă apare ca specific faptul că unitățile lor au mărime spațială (*ibid.* 1080b), care este indivizibilă (*ibid.* 1083b), o confuzie între unitatea aritmetică și punctul geometric, elucidată mai tîrziu (Nicomachos, *Arith. intro.* II, 6 și 7). Aristotel însuși definește *monas* drept „substanță fără poziție", net distinctă de „punct" (*stigme*), care este „substanță cu poziție", *Anal. post.* I, 87a; vezi *arithmos, megethos.*

mousikḗ: arta Muzelor, muzică

Vezi *katharsis.*

mýthos: mit

1. Atitudinea tradițională a filozofiei față de mit apare exprimată în contrastul *mythos–logos*, unde cel de-al doilea termen vrea să semnifice o abordare rațională, analitică și adevărată (vezi Platon, *Phaidon* 61b, *Tim.* 26e etc.). Distincția este paralelă celei dintre *theologos* și *physikos* (vezi *theologia*), dar relația dintre membrii primei perechi este ceva mai complexă. E clar că atît Socrate, cît și Platon aveau de făcut aspre reproșuri *morale* miturilor tradiționale (*Euth.* 6a–c, *Phaidros*, 229c–230a, *Rep.* 376e–380c), tip de critică ce urcă în trecut cel puțin pînă la Xenofan (vezi fr. 11). O încercare de a para atacurile de acest tip a fost credința că vechile mituri au un sens subiacent (*hyponoia*). Această credință a avut, pare-se, trecere în cercurile filozofice din secolul al cincilea; vezi Prodicos (Diels, fr. B5), Anaxagora (D.L. II, 11) și Antistene (Dio Chrysostom, *Orat.* 53, 4–5; compară Xenofon, *Symp.* III, 6). Platon nu agreează *hyponoia* (*Rep.* 378d), dar în literatura de mai tîrziu folosirea unei interpretări alegorice (*allegoria*) morale, fizice ori cosmogonice pentru dezvăluirea sensului ascuns a devenit o puternică metodă de reconciliere a filozofiei cu materialul tradițional al poeților. Stoicii au fost deosebit de activi în a utiliza *allegoria* (vezi Cicero, *De nat. deor.* II, 24, 25, 64, 65 și *passim*; iscusința vădită de ei în etimologizarea numelor a fost în privința asta de mare ajutor; vezi *onoma*), iar o dată cu Philon *allegoria* a trecut în slujba împăcării filozofiei cu Scriptura (cf. *Leg. all.*, *passim*).

2. *Mythos* n-a fost totuși dat cu ușurință deoparte. Aristotel a simțit că există în vechile cosmogonii un punct de suprapunere parțială între *logos* și *mythos* (*Meta.* 982b, 1074b; vezi *aporia*, *endoxon*), dar prezentarea acestuia din urmă era puerilă (*Meta.* 1000a; compară Platon, *Soph.* 243a), ceea ce pe Platon, cel puțin, îl făcea să privească cu scepticism rezultatul (vezi ironia masivă din *Tim.* 40d–41a). Dialogurile platoniciene sînt totuși pline de mituri, care joacă un rol central în desfășurarea discuției, ca de pildă în *Phaidon* și *Republica* (eshatologic; vezi *athanatos*), *Phaidros* (psihologic) și *Timaios*

fizic). La Platon, de altfel, tehnica folosită nu este nouă; o regăsim la Protagoras (dacă mitul din *Protagoras* 320c–323a este al acestuia, și nu al lui Platon), în introducerea la poemul lui Parmenide (fr. 1) și în abstracțiile pe jumătate camuflate din miturile lui Pherekydes (D.L. I, 119; compară Aristotel, *Meta.* 1091b); vezi *theos*.

n

nóēsis: act/activitate al/a *nous*-ului (vezi), gîndire (ca opusă senzației), intuiție (ca opusă gîndirii discursive)

1. Diferențe subtile între simpla percepere a unui obiect sau a unor obiecte, adică senzație (*aisthesis*, vezi), și o altă modalitate de conștientizare, ce trece dincolo de datele senzoriale sesizînd lucruri mai puțin tangibile, cum ar fi asemănările și deosebirile dintre obiecte, sînt prezente deja la Homer, iar acest al doilea gen de cunoaștere este pus pe seama organului numit *nous*. La filozofi, diferența devine o problemă. Heraclit exprima îndoieli față de capacitatea senzației de a accede la *adevărata* natură a lucrurilor. El nu obosește să repete că „naturii îi place să se ascundă“ (vezi fr. 123 și *logos* 1), iar această realitate ascunsă este de bună seamă inaccesibilă celor ce se încred orbește în simțurile lor (fr. 107). Nu rezultă prea clar în ce fel izbutește cealaltă facultate să discearnă *logos*-ul ascuns al lucrurilor, deși ni se spune (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 129) că *nous*-ul din noi este activat de contactul său, prin canalele senzației (*aisthetikoi poroi*), cu *logos*-ul divin din univers, contact ce se menține, într-o formă atenuată, în timpul somnului, prin respirație (vezi *pneuma*). Simțurile ar fi, așadar, un fel de condiție pentru *noesis*, deși — după cum rezultă clar din fr. 107 și din altele cu conținut înrudit — nu sînt identice cu el.

2. Aristotel face observația (*De an.* III, 427a; *Meta.* 1009b) că presocraticii îndeobște nu distingeau între *noesis* și *aisthesis*. E ușor să înțelegem de ce gîndea așa, dat fiind că ei toți încercau să explice operațiile lui *psyche* în termeni pur fizici, procedeu ce, potrivit convingerii lui Aristotel (*loc. cit.*), nu poate explica eroarea (*pseudos*), dat fiind că asemănătorul în mod necesar cunoaște pe asemănător (vezi *homoios, aisthesis*). Dintr-un punct de vedere, aceasta e adevărat; la fel de adevărat este însă că, începînd cu atacul formulat de Parmenide împotriva percepției senzoriale legat de instabilitatea obiectului ei (vezi *on* 1, *episteme* 2), s-a impus necesitatea epistemologică de a distinge între riscurile evidente ce pîndesc *aisthesis* și o „cunoaștere veritabilă" mai mult sau mai puțin independentă de simțuri.

3. Asemenea încercări răzbat din reflecțiile lui Empedocle privind veridicitatea percepției noastre senzoriale și nevoia ajutorului divin (Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 122–124). Aici însă limitările senzației par a se datora faptului că este greșit folosită, și nu vreunei precarități intrinseci a ei (fr. 3, rîndurile 9–13). Cînd se apucă să deslușească posibilitatea erorii (numită „ignoranță" și așezată în opoziție cu *phronesis*; Theofrast, *De sens.* 9), Empedocle recurge la o explicație mecanicistă a felului în care efluviile (*aporrhoai*; vezi *aisthesis* 7) de la un obiect al simțurilor sînt comensurabile doar cu orificiile organului de simț corespunzător și, ca atare, nu pot fi judecate de celelalte (Theofrast, *op. cit.* 7). Pentru Empedocle gîndirea nu poate însemna altceva decît un tip special de senzație ce se produce în sînge grație faptului că acesta reprezintă un amestec perfect al tuturor elementelor (*stoicheia*) (*ibid.* 9).

4. Mai mult nedumerește faptul că Anaxagora, eminentul susținător al *nous*-ului, este trecut de Aristotel pe lista celor ce nu distingeau gîndirea de senzație. În fragmentele păstrate de la Anaxagora întîlnim obișnuitele formulări ce pun la îndoială senzația (de ex. fr. 21), dar despre *noesis* nu găsim nici o explicație. De fapt, *nous* nici nu pare a fi un principiu cognitiv, ci unul cosmologic. El inițiază mișcarea (avînd într-aceasta

evidente afinități cu sufletul; vezi *psyche* 1, 7 și *passim*) și domină și dirijează totul (fr. 12). Ceea ce ne oferă Anaxagora este, de bună seamă, prezența în univers a unui principiu inteligent și înzestrat cu finalitate. Pesemne însă că *nous*-ul este și un principiu imanent, iar într-un loc (fr. 11) ni se spune că nu e prezent în toate. Alcmaion din Crotona, care distinsese deja net între *phronesis* și *aisthesis*, susținea că primul este caracteristic numai oamenilor (Theofrast, *De sens.* 25), dar despre sfera *nous*-ului imanent la Anaxagora nu avem nici o idee. Putem doar presupune că acoperea același teritoriu ca *psyche*, adică întreaga lume însuflețită.

5. Pentru Diogenes din Apollonia, care a abordat și el această problemă, *aer*-ul (vezi), *arche* inteligentă și divină, este continuu și prezent în toate cîte sînt (fr. 5), dar în grade diferite. Gradul prezenței sale depinde de uscăciunea și căldura aerului, distincții calitative ce explică posibilitatea unor acte cognitive tot mai înalte (Theofrast, *op. cit.* 40–43). În felul acesta se explică totala absență a actelor cognitive la plante și gradul relativ mai înalt în care *phronesis* e prezentă la om în comparație cu celelalte animale (*ibid.* 44).

6. Teoriile atomiste despre calitățile sensibile (vezi *aisthesis* 11, *pathos* 4) presupuneau o concepție mai rafinată despre facultățile cognitive. Multe din așa-numitele calități sînt simple impresii subiective, iar adevărata natură a atomului (*atomon*) nu este accesibilă ochiului. În consecință, Democrit trasează distincția (fr. 11) dintre o cunoaștere autentică și una obscură; cea de a doua este senzația, iar prima, pesemne (textul e întrerupt în acel loc), rațiunea, funcție a *logikon*-ului localizat în piept (Aëtios IV, 4, 6; vezi *kardia* 2, și *psyche* 7). Dar chiar dacă *phronesis* și *aisthesis* au obiecte diferite și sedii diferite, mecanismul funcționării lor este același (Aëtios, IV, 8, 5; IV, 8, 10).

7. Rezumînd atitudinea presocraticilor: au existat solide temeiuri epistemologice pentru a se distinge *ca genuri* de cunoaștere diferite gîndirea (*noesis*, *phronesis*; în contextul epistemologic, *episteme*) și senzația (*aisthesis*; în contextul epistemologic, *doxa*), iar diferența a putut fi chiar specificată

atunci cînd s-a ajuns să li se fixeze localizări diferite în corp (*aisthesis* fiind legat de organele de simț, iar facultății superioare dîndu-i-se o localizare centrală, deși nu era întotdeauna deosebită de noțiunea mai generică de *psyche*; vezi *kardia*). Operațiile acestei facultăți superioare puteau fi deosebite de cele ale senzației numai ca *grad*, de exemplu printr-o compoziție mai fină sau prin mai multă căldură.

8. Platon, deși aderă ferm la epistemologia parmenideană (vezi *episteme* 2), are în plus o nouă concepție spiritualizată despre suflet care, avansată la început pe temeiuri religioase (vezi *psyche* 13), este încorporată teoriei platoniciene a cunoașterii (*ibid.* 14). Acest suflet unitar pur din *Phaidon* e cel ce devine corelativul epistemologic al *eide*-lor și, fiind absolut diferit, *prin natura sa*, de corp, poate efectua acele activități cognitive pe care filozofii post-parmenideeni le asociau cu *nous*-ul fără să fie capabili să le explice la nivelul substanței. Problema este însă mult mai complexă. Chiar și în *Phaidon* sufletul este *arche* a întregii activități cognitive: senzația este percepere *de către* suflet *prin* corp; *phronesis* este o funcție doar a sufletului (*Phaidon* 79d; vezi *aisthesis* 15–16).

9. În *Phaidon* cele două genuri de activitate cognitivă sînt deosebite în bună parte în funcție de obiectele cunoscute; în *Republica* distincția reapare, într-o formă mult mai complexă, fiind bazată și pe operații interne ale sufletului. Acesta apare acum divizat în trei părți (vezi *psyche* 15), partea superioară, numită *logistikon* (*ibid.* 16), fiind răspunzătoare de activitatea noetică. Psihologia este însă aici mult mai sofisticată, iar în Diagrama Liniei din *Rep.* VI, activitatea noetică este explicată ceva mai în detaliu. Distincția trasată anterior (*Rep.* IV, 476a–480a) între *episteme* și *doxa* este menținută aici, dar acum descoperim că nu există un singur tip de *episteme*. Partea superioară a Liniei, reprezentînd cunoașterea despre *noeta* (*ibid.* 509e), este subdivizată mai departe în ceea ce Platon numește *noesis* și *dianoia* (*ibid.* 511d).

10. S-a discutat mult despre aceste două funcții ale *logistikon*-ului; o școală de gîndire vede în *dianoia* acea activitate a spiritului ce are ca obiect „entitățile matematice“, în timp ce

obiectele lui *noesis* sînt *eide*-le (vezi *mathematika* 2); cealaltă școală vede în *dianoia* gîndirea discursivă în general, iar în *noesis* intuiția intelectuală imediată, foarte asemănător felului în care Aristotel (vezi *Anal. post.* II, 100b; *epagoge* 3) și Plotin (vezi 18–19 *infra*) disting între *logismos* și *nous*. Clar este însă că metoda lui *noesis* reprezintă ceea ce Platon cunoaște drept *dialektika* (vezi; *ibid.* 511b), iar modul de viață bazat pe ea este *philosophia* (vezi și compară *phronesis, theoria*).

11. Există la Platon anumite pasaje, cu ecouri la Aristotel, care oferă ceva ce seamănă mai îndeaproape cu o explicație psihologică a mecanismelor procesului intelectiv. Ambii gînditori încearcă să derive cuvîntul *episteme* din cuvîntul grecesc care înseamnă „a sta“ sau „a se opri“ (*ephistamai*) și astfel să explice intelecția ca pe o „oprire“ în mijlocul unui șir de impresii senzoriale, ca „fixare“ a unui concept intuitiv (*Crat.* 437a; *Phaidon*, 96b; *Anal. post.* II, 100a; *Phys.* VII, 247b). Dar această abordare psihologică este covîrșită de o puzderie de considerații „fizice“. *Noesis* este o activitate și ca atare trebuie plasată în cadrul categoriilor generale de schimbare și *kinesis*. Platon vorbește de mișcări de revoluție în Sufletul Lumii (*Tim.* 37a) și în partea nemuritoare a sufletului individual (*ibid.* 43a). Această afirmație nu datorează, firește, nimic introspecției, ci se bazează pe considerații despre revoluțiile pe care le efectuează corpul *kosmos*-ului, revoluții ce dezvăluie mișcarea sufletului acestuia (*ibid.* 34b) și oferă o paradigmă morală vizibilă pentru mișcările propriului nostru suflet (*ibid.* 47b și vezi *ouranos* 2–3; pentru senzația ca mișcare, vezi *ibid.* 43c; iar pentru problema mai cuprinzătoare a mișcării sufletului, *psyche* 19).

Pentru activitatea *nous*-ului cosmic la Platon, vezi *nous* 5–6; *kinoun* 5.

12. Dezvoltările aristotelice despre *noesis*, ca și cele despre *aisthesis*, sînt făcute în cadrul categoriilor de potență (*dynamis*) și act (*energeia*, vezi). Înainte de a cunoaște, *nous*-ul nu este în mod actual nimic, dar potențial este toate lucrurile pe care le poate cunoaște: *eide*-le sînt prezente în el, dar numai potențial (*De an.* III, 429a). Cînd intră în acțiune, *nous*-ul trece

de la o stare pasivă la una activată grație faptului că devine identic cu obiectul său, cu forma inteligibilă (*ibid.* III, 431a). Există în *noesis* o paralelă cu *aisthesis*: întocmai cum aceasta din urmă extrage formele (*eide*) sensibile din obiectele sensibile (vezi *aisthesis* 19), tot așa *noesis* gîndește formele inteligibile în imagini (*phantasiai*) sensibile, iar *noesis* nu se produce niciodată fără acestea din urmă (*ibid.* III, 431a–b). *Noesis* poate fi sesizare nemijlocită a esențelor (pentru rolul intuitiv al *nous*-ului, vezi *epagoge* 3–4 și compară *Meta.* 1036a) sau poate opera prin judecăți (*hypolepseis*), adică prin combinarea (*synthesis*) sau separarea (*diairesis*) unor noțiuni, și doar în această din urmă operație este posibilă eroarea (*pseudos*) (*ibid.* 430a–b; pentru teoria platoniciană a judecății, vezi *doxa* 4).

Pentru acțiunea *nous*-ului cosmic la Aristotel, cf. *nous, kinoun*.

13. Atomiștii considerau sufletul, răspîndit, după ei, în tot corpul (Aristotel, *De an.* I, 409a; Lucretius, III, 370), ca fiind sediul oricărei senzații (privitor la mecanismul acesteia, vezi *aisthesis*, 22–23). Dat fiind însă că sufletul (*psyche*) și intelectul (*nous*) sînt substanțial identice (*De an.* I, 404a), ar părea să rezulte că la atomiști senzația și gîndirea sînt identice, cum și conchide Aristotel (*Meta.* 1009b; vezi Aëtios IV, 8, 5; IV, 8, 10). Cît privește funcționarea *nous*-ului, acesta nefiind decît un fel de agregat (vezi *holon* 10) de atomi ai sufletului în piept, este rezonabil să se presupună că unele din *eidola* pătrund dincolo de suprafața organelor de simț, ajung în interiorul pieptului și astfel cauzează acest tip superior de percepție (vezi Lucretius IV, 722–731).

14. Dar am văzut deja că primii atomiști încercaseră să distingă intelectul de suflet prin puritatea constituției celui dintîi și prin localizarea lui. Epicurienii au păstrat și rafinat distincția, aceasta fiind marcată prin utilizarea consecventă la Lucretius a termenului *anima* pentru *psyche* și a lui *animus* pentru *nous* sau *dianoia* (*mens* este oarecum prea îngust în conotație pentru acestea din urmă, deoarece *animus* este sediul nu doar al activității intelectuale, ci și al celei voliționale; III, 145). El le separă în mod clar pe cele două în III,

396–416, unde argumentează că parte din *anima* se poate pierde (de exemplu, cînd se amputează un picior) și omul totuși să supraviețuiască, pe cînd pierderea *animus*-ului înseamnă sfîrșitul instantaneu al respectivului organism.

15. Pentru epicurieni, *nous* funcționează întrucîtva în felul simțurilor. Ca și acestea, el poate să perceapă direct *eidola* emanate de corpuri dar care nu sînt, în acest caz, percepute de simțuri. Așa sînt, de exemplu, amestecurile accidentale de *eidola* ce-i fac pe oameni să-și închipuie centauri și himere (Lucretius IV, 129), vedeniile din vise (IV, 749–776) și *eidola* ale zeilor (V, 148–149; Cicero, *De nat. deor.* I, 49). Aceste operații sînt înrudite cu gîndirea de către *nous*-ul aristotelic a noțiunilor indivizibile (*De an.* III, 430a); există, pe de altă parte, intelecție *componendo et dividendo*, adică evaluarea datelor senzoriale și formularea de judecăți despre ele. Imaginile (*phantasiai*) în care se grupează *eidola* sînt trecute mai departe la *dianoia* și la *nous*, unde se acumulează în „anticipații“ (*prolepseis*, vezi) generale. La rîndul lor, acestea servesc ca standard de comparație pentru judecățile (*hypolepseis*), despre lucruri individuale sensibile (D.L. X, 33). Acesta e domeniul opiniei, în care își face apariția eroarea (vezi *doxa* 7; criteriul epicurian al adevărului și erorii este discutat la *enargeia*). În fine, intelectul e capabil să pășească și pe tărîmul celor imperceptibile (*adela*), adică să efectueze un proces de gîndire discursiv (*logismos*, la Lucretiu *ratio*) privitor la entități ce nu sînt nemijlocit perceptibile prin simțuri, entități printre care se numără, desigur, *atoma* (vezi D.L. X, 32).

16. Versiunea stoică a lui *noesis*, activitatea efectuată de *hegemonikon* (vezi), este așa-numita *katalepsis* sau aprehensiune. Procesul debutează cu o impresie (*typosis*) asupra simțurilor, care generează o imagine sensibilă (*phantasia*; vezi *aisthesis* 24–25). Imaginile sensibile sînt transportate, prin *pneuma* (vezi), la *hegemonikon*, unde, primind mai întîi asentimentul (*synkatathesis, adsensio*), sînt aprehendate (*katalepsis*, vezi; Cicero, *Acad. post.* I, 40–42). În acest fel, ceea ce era imaginea sensibilă (*phantasia*) devine imagine inteligibilă sau noțiune (*ennoia*, vezi). În primii ani acesta

este un proces aproape inconștient și copilul construiește diferite anticipații (*prolepseis*, vezi). Sub influența cărora *hegemonikon*-ul se maturizează, devenind finalmente capabil să creeze propriile sale *ennoiai* (*SVF* II, 83; conform aceluiași text, deplina funcționare a *hegemonikon*-ului începe la vîrsta de șapte ani, sau cel mai tîrziu între șapte și paisprezece, apreciere bazată nu pe observarea comportamentului rațional la adolescenți, ci pe instalarea pubertății și prima producție de spermă; vezi *SVF* II, 764, 785). Ca și în epicureism, *noesis* nu are ca obiecte numai *aistheta*, ci acoperă un domeniu larg al gîndirii și creează propriile sale *ennoiai* recurgînd la principiile asemănării, analogiei, privațiunii, opoziției etc. (*SVF* II, 87).

Privitor la *prolepsis* primară a binelui și răului la stoici, vezi *oikeiosis*.

17. Această teorie nu a rămas total intactă. Hrysip a făcut unele revizuiri importante ce au avut drept efect reunificarea lui *psyche* sub egida *hegemonikon*-ului, astfel încît chiar și *pathe*-le au devenit judecăți intelectuale (*kriseis; SVF* III, 461), iar în opoziție directă cu viziunea platoniciană a sufletului tripartit, activitatea volitivă a fost subsumată celei intelectuale (*SVF* II, 823; vezi *aisthesis* 25, *pathos* 12). Schimbarea a ocazionat o puternică reacție platonizantă la Poseidonios, care s-a opus lui Hrysip în ce privește natura intelectuală a *pathe*-lor și a restaurat partiția platoniciană a sufletului (Galenus, *Placita Hipp. et Plat.* 448, 460). De aici a rezultat o distincție mai netă între *psyche* și *nous* (deosebit de vizibilă la Marc Aureliu III, 16; XII, 3), cu accent pe natura divină și nemuritoare a *nous*-ului ca opus celorlalte părți ale sufletului (vezi *sympatheia* 5) și, în virtutea prezenței acestui *daimon* în el (Galenus, *op. cit.*, 448; Plutarh, *De genio Socr.* 591c–f; inspirația platoniciană din *Tim.* 90a și vezi *daimon*), un nou interes față de poziția medială a sufletului (vezi *psyche* 29).

18. Platonismul mijlociu și-a concentrat atenția asupra aspectelor cosmice ale *nous*-ului (vezi), încît abia la Plotin avem de consemnat anumite contribuții semnificative la funcționarea *nous*-ului imanent. Întocmai cum făcuseră Pla-

ton și Aristotel, Plotin distinge două tipuri de activitate intelectuală, una intuitivă, cealaltă discursivă. Prima, *noesis*, este, în primă instanță, viața și *energeia nous*-ului cosmic ipostaziat. Ea nu este însă o activitate a Unului, deoarece în concepția lui Plotin pînă și un act atît de autointegrat cum este *noesis* comportă dualitate și ca atare repugnă Unului (*Enn.* VI, 6, 3, cu o referire în treacăt la remarcile lui Platon din *Soph.* 254d și *Parmenide* 146a privitoare la rolul „Altuia" [*heteron*] în cadrul ființei și deci și în cel al intelecției). Ce nevoie ar avea ochiul — întreabă Plotin (VI, 7, 4) — să privească ceva, dacă el însuși ar fi lumină?

19. *Noesis*, așadar, în forma sa autentică, este o unitate între subiect și obiect care, deși se deosebesc doar logic, constituie o pluralitate (*plethos*). Ea este pregnant interiorizată: *noeta* care sînt obiectele lui *noesis* se află în *nous*-ul care le cunoaște (VI, 2, 21). *Noesis* care este viața *nous*-ului, își proiectează imaginea (*eikon*), sub formă de *energeia*, în ipostaza (*hypostasis*) inferioară a sufletului. Aceasta este *logismos* sau gîndirea discursivă, operație ce, spre deosebire de *noesis* nemijlocită și interiorizată, sesizează imaginile (*phantasmata*) obiectelor din afara sa pe care i le oferă senzația și face cu privire la ele judecăți (*kriseis*) invocînd reguli (*kanones*) transmise de la *nous* (V, 3, 4) sau, cum se exprimă Plotin în altă parte, prin compunere și diviziune (*synagoge, diairesis*: V, 3, 2; vezi antecedentele platoniciene ale acestor termeni la *dialektike*). El se referă aici la o cunoaștere a *eide*-lor furnizată de *nous* care le conține și care face posibile judecățile noastre comparative (cf. V, 1, 11; V, 3, 3; și compară *Phaidon* 74a și urm.).

20. Sufletul este capabil de două activități: cînd e „îndreptat în sus", el este angajat în *noesis/logismos*; cînd e „îndreptat în jos", este angajat în *aisthesis* și în funcționarea altor facultăți (VI, 2, 22; vezi *aisthesis* 26). Senzația se folosește de un mediu, de o imagine (*phantasma*) desprinsă din modelul ei și totuși diferită de lucrul în care se află; *noesis* este nemijlocită; cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut se întîlnesc direct și ajung să se identifice (V, 3, 8). Noi nu avem însă *noesis* în

puritatea sa. *Noesis* e o viziune a unității; imaginea noastră despre ea, *logismos*, are de-a face cu pluralitatea, și cu cît ne debarasăm mai mult de compunere și diviziune, care sînt imitații umane ale lui *noesis*, și ne angajăm în contemplarea sinelui nostru, cu atît ne asimilăm adevăratei activități a *nous*-ului (V, 3, 6). Faptul că sufletul este nevoit să suporte acest *logismos* ține de condiția generală a coborîrii sale într-un corp (vezi *kathodos*). Ca și manifestarea sa exterioară, limbajul, *logismos*-ul e o slăbiciune, un semn al preocupării sufletului de zone străine naturii sale (IV, 3, 18).

21. În acest pasaj (IV, 3, 18) Plotin face uz de principiul atenției (*phrontis*) pentru a explica degenerarea lui *noesis* în *logismos* (compară metafora elaborată din IV, 3, 17, unde preocuparea sufletului pentru lucrurile materiale este comparată cu cea a căpitanului de corabie pentru corabie și încărcătură; privitor la degenerarea, mai departe, a gîndirii în activitate, vezi *physis* 5). Plotin recurge la un tip asemănător de explicație și în legătură cu o altă problemă. Dacă *nous*-ul e o facultate a sufletului, cum se poate explica natura intermitentă pe care o are *noesis* la om, comparativ cu exercitarea ei neîntreruptă în cazul principiului superior? Deja Aristotel își pusese această întrebare și sugerase că în timp ce obiectele lui *noesis* se află întotdeauna *în* intelect, ele nu îi sînt totdeauna prezente; pe scurt, omul trebuie să se decidă să gîndească (*De an.* II, 417b). În plus, această activitate poate să dureze în om doar pe perioade scurte, deoarece comportă o trecere de la potență la act și ca atare îl obosește pe cel ce gîndește (*Meta.* 1050b, 1072b; *Eth. Nich.* 1175a). După Plotin, deosebirea ține de felul conștiinței: *nous*-ul imanent este mereu activ, pe cînd noi, pentru că avem atenția îndreptată aiurea, nu sîntem totdeauna conștienți de asta (IV, 8, 8). Proclos consideră că această viziune, bazată cum este pe dorința de a ține mereu conectat, *via nous*, sufletul omenesc cu *kosmos noetos*, reprezintă o noutate în tradiția platonismului (*In Tim.* III, 333–334) și de aceea el revine la poziția unei *noesis* funcționînd intermitent în sufletul „coborît în trup“ (*Elem. theol.* prop. 211; vezi *kathodos* și *psyche* 35).

noētón: capabil de a fi sesizat de intelect; obiectul intelectului, inteligibilul (opus al lui *aistheton*)

1. *Noeton* este obiectul activității desfășurate de facultatea *nous*. La presocratici, unde distincția dintre *nous* și principiul cognitiv general al lui *psyche* era doar una de grad (vezi *noesis* 7), obiectele primei facultăți nu erau analizate îndeaproape. Ele, firește, reprezintă „adevărata cunoaștere“ (*episteme*, vezi): pentru Heraclit cunoașterea „naturii căreia îi place să se ascundă“; pentru Parmenide cunoașterea „adevăratei ființe“. La Platon distincțiile devin mai nete. *Noeta* sînt obiectele facultății sufletești numită *logistikon* (vezi *psyche* 15–18); într-un cuvînt, ele sînt *eide*-le transcendente. Pentru Aristotel însă, *eide*-le sînt imanente (vezi *eidos* 15), astfel că devin necesare noi distincții. *Eidos*-ul din lucruri poate fi privit din două puncte de vedere. În raport cu substanța căreia îi este inerent, el este cauza ei formală; în raport cu *nous*-ul alteia, el este potențial inteligibil (*noeton*) de către acesta. Înainte însă de a deveni în mod actual *noeton*, el trebuie să fie transportat la acel *nous* și să fie prezentat acestuia. Această funcție este îndeplinită de *phantasma*, care este asemeni imaginii vizuale, cu deosebirea că este lipsită de materie; *nous*-ul gîndește *noeta* în *phantasmata* (*De an.* III, 431b–432a). În ultimă analiză deci *noeta* ca *noeta* se află în *nous*, mai întîi ca potență, apoi ca act. Această trecere de la potență la act are loc în *nous pathetikos* (vezi *nous* 11). Dar conform teoriei aristotelice despre act și potență, *noeta* ar trebui să fie toate prezente în act în *nous poietikos* (vezi *nous* 12). Aristotel însă nu spune asta niciodată; ci face o comparație între modul cum acționează intelectul activ și modul în care acționează o sursă de lumină: intelectul activ luminează pe cel pasiv (*ibid.* III, 430a).

2. În decursul perioadei platonismului mijlociu s-au operat în teoria privitoare la *eidos* un număr de revizuiri, ca parte din ceea ce a fost, foarte probabil, o simplă sincretizare a platonismului cu peripatetismul (afirmată de Cicero în *Acad. post.* I, 17–18), astfel încît atît *eidos*-ul transcendent platoni-

cian, cît și *eidos*-ul imanent aristotelic să fie cuprinse în schema cauzalității (dezvoltarea progresivă a acesteia poate fi urmărită în Seneca, *Ep.* 65, 8 și Vasile cel Mare, *De spiritu sancto* 76a). Autori din această perioadă au început să distingă între *eidos*-ul care este imanent lucrurilor în chip de cauză formală a lor, și *idea*, care este cauza exemplară a lucrurilor naturale (Seneca, *Ep.* 58, 19; Albinus *Epit.* IX, 2; compară Aristotel, *Meta.* 1070a). Ei făceau apel la fragmente platoniciene cum sînt *Tim.* 48a și 50c–d (vezi Chalcidios, *In Tim.* 304, 9, unde *idea = species intelligibilis*, iar *eidos = natura corporis*; privitor la problema generală a imanenței *eide*-lor platoniciene, vezi *genesis* 10–11), iar invocarea întruna a exemplului cu meșteșugarul, în care sînt detectabile ecouri ale *demiourgos*-ului platonician, pare să fi făcut ca în cele din urmă *ideai* să fie descrise explicit drept „gînduri ale lui Dumnezeu“ (Philon, *De opif.* 17–20, D.L. III, 12–13; Seneca, *Ep.* 65, 7; Albinus, *Epit.* IX, 1; *noeseis theou*). Aceasta nu era, firește, un concept cu totul nou. El pare, într-adevăr, străin lui Platon, pentru care *nous-demiourgos*, deși un zeu, era vădit subordonat *eide*-lor transcendente (vezi *nous* 6). Aristotel, în schimb, dă de înțeles (*De an.* III, 429a) că unii din Academie concepeau *nous*-ul ca „loc al Formelor“ (*topos eidon*) și, după cum am văzut, chiar orientarea gîndirii lui Aristotel pare a sugera că *noeta* sînt actual prezente în *nous poietikos*, poate și în *nous*-ul cosmic (vezi *nous* 9).

3. Două elemente sînt de reținut în istoria ulterioară a noțiunii de *noeta* transcendente, *ideai*, cum le numește Albinus, înțelese drepte cauze prototipice ale lucrurilor. Întîi, dat fiind că principiul prim al lui Albinus este un *nous* și un *demiourgos* (vezi *nous* 15), nimic nu împiedică faptul ca *noeta* să fie gînduri (*noeseis*) ale lui Dumnezeu. Dar între Albinus și Plotin, transcendența Unului a alungat *nous*-ul de pe primul loc din ierarhia ipostazelor, astfel încît se pune numaidecît întrebarea dacă *noeta* sînt gînduri ale Unului, și chiar întrebarea dacă în Unul există în genere vreo activitate noetică. În al doilea rînd, admițînd că *noeta* se află în *nous*-ul cosmic, care este exact statutul lor ontologic?

4. Problema activității noetice a Unului era suscitată aproape sigur de caracterizarea aristotelică a activității (*energeia*) Primului Mișcător drept *noesis* (vezi *nous* 9). O asemenea poziție este ireconciliabilă cu viziunea despre Unul a lui Plotin, care consacră un întreg eseu (*Enn.* V, 6) respingerii punctului de vedere aristotelic. Argumentele lui Plotin sînt luate din felurite surse (ele sînt, în fapt, atît de schematice încît sugerează un repertoriu platonician pe această temă), dar în esență ele relevă pluralitatea presupusă în mod necesar de orice tip de *noesis* și statutul ontologic pe care-l au *noeta* care, în viziunea plotiniană, nu sînt nicidecum gînduri. Proclos revine însă la o poziție mai aristotelică. Există în Dumnezeu o activitate cognitivă care este nedivizată, necesară și perfect determinată, chiar dacă obiectele ei nu sînt așa; aceasta este posibilă deoarece cunoașterea (*gnosis*) divină nu este cunoaștere a lucrurilor particulare în ele însele, ci în Dumnezeu care este cauza lor (*Elem. theol.* prop. 124); vezi *trias*, *nous* 9.

5. Cel de-al doilea element, statutul ontologic pe care-l au *noeta*, este abordat de Plotin în *Enn.* V, 9, 7. Posibilitatea ca *eide*-le să fie simple idei și concepte (*noemata*) fusese deja discutată și respinsă în *Parm.* 132a–c. Academia a traversat însă o perioadă sceptică sub Arcesilaos și Carneades, în cursul căreia *ideai* transcendente au căzut în dizgrație (vezi Cicero, *Acad. post.* I, 17; pentru modul cum *ideai* au fost reabilitate de Antiochos din Ascalon, vezi *ibid.*, I, 30–33), și problema era încă evident foarte vie la Plotin. Acesta neagă realitatea lor doar conceptuală. A spune despre *noeta* că sînt gînduri (*noeseis*) ale *nous*-ului cosmic înseamnă a le da o caracterizare inadecvată, deoarece existența lor, spre deosebire de cea a gîndurilor, nu depinde de faptul de a fi gîndite: aici gîndirea și gîndul sînt identice; *nous*-ul pururea activ este *noeta* (vezi V, 9, 5). Apoi, dacă ar fi gînduri, ar trebui să existe obiecte ale gîndirii (*nooumena*) anterioare lor. *Noeta* există prin ele însele, nu pentru că *nous*-ul le gîndește (V, 9, 7). Ele sînt prezente în *nous*-ul cosmic ca o unitate, în felul în care un gen conține toate speciile sale (V, 9, 6) sau în care o știință conține toate teoremele sale; noi sîntem cei ce le separăm în modul nostru de gîndire discursiv (V, 9, 8; vezi *noesis* 19–20).

6. Pentru Plotin, în *noeta* există două niveluri: *ideai* care se află în stare de unitate în *nous*-ul cosmic și cele ce au o existență plurală în *nous*-ul nostru omenesc, imanent, fiindu-ne date de *nous*-ul transcendent care este *dator formarum* (vezi *nous* 21). În V, 9, 8 el spune că acestea din urmă sînt „aproape de realitate [*aletheia*]", dar în general nu insistă mult asupra deosebirii dintre cele două, ci spune că fiecare din noi este un *kosmos noetos* (vezi), adică are în sufletul său toate *noeta* (III, 4, 3). La Proclos accentele se modifică întrucîtva. El este în dezacord cu Plotin în problema gradului de contact dintre *nous*-ul transcendent și cel imanent (pentru explicațiile diferite date de cei doi gînditori naturii intermitente a intelecției omenești, vezi *noesis* 21), dezacord ce se răsfrînge în concepțiile lor despre *noeta* din sufletele noastre. După Proclos (*Elem. theol.* prop. 194–195), sufletul posedă *eide*-le lucrurilor sensibile (adică *logoi spermatikoi*) într-o manieră paradigmatică (*paradeigmatikos*), fără materie și fără întindere (vezi *physis*). El posedă formele inteligibile, *noeta*, într-o manieră reflectată (*eikonikos*); el nu deține exponatele autentice, ci doar simple reflexe (*emphaseis*) ale lor.

Pentru *hyle noete*, vezi *aphairesis*; pentru relativitatea inteligibilității, *gnorimon*. Despre facultatea care sesizează *noeta*, fie la nivel cosmic fie la cel uman, se vorbește la *nous* și la *psyche*, iar despre activitatea ei, la *noesis*. Istoria mai timpurie a noțiunii de *noeta* ca Forme este discutată la *eidos*.

nómos: obicei, convenție, lege

1. Intruziunea lui *nomos* în discursul filozofic în secolul al cincilea a fost o urmare a deplasării noțiunii de natură (*physis*) de pe tărîmul fizic pe cel etic. Poate că această deplasare a fost un rezultat al influenței medicale („Despre natura [*physis*] omului" apare printre titlurile scrierilor din *corpus*-ul hipocratic), dar poate fi observată și în coloratura etică a conceptului de *kosmos* (vezi). De cealaltă parte avea loc o tot mai limpede înțelegere a caracterului pur arbitrar și relativ al *nomos*-ului (vezi cele două anecdote din Herodot III, 38). Primul care a îmbrățișat în mod conștient punctul de vedere că

dreptatea și nedreptatea sînt o chestiune de *nomos* și nu de *physis* a fost Archelaos (D.L. II, 16), deși ideea pare a fi prezentă implicit încă la Heraclit (fr. 102). Poziția a devenit comună la sofiști, iar vederile lor relativiste în sfera moralei (Protagoras în *Protagoras*), a politicii (Transymachos în *Rep.* II) sau a teoriei cunoașterii (Protagoras la 152a) sînt citate frecvent de Platon. Absolutismul etic și epistemologic al lui Platon însuși nu se bazează, firește, pe apărarea învechitei idei de *physis*, ci pe imuabilitatea *eide*-lor și, în scrierile mai tîrzii, pe existența divinității. În *Legile* 716c, teoria lui Protagoras despre *homo mensura* este definitiv corectată: *Zeul* este măsura tuturor lucrurilor (*theios nomos*).

2. Ideea unei legi divine fusese avansată încă de Heraclit, fr. 114 (vezi *kosmos*), iar apoi au existat apeluri la „legea nescrisă" (*agraphos nomos*) care, departe de a fi simplă convenție, se bucură de o sancțiune divină (bunăoară la Xenofon, *Mem.* IV, 4, 5–25; Sofocle, *Oed. Tyr.* 863–871, *Ant.* 449–460; Aristotel, *Rhet.* 1368b, 1373a–b). Nici unul din ele nu se sprijină însă pe o concepție filozofică după care *physis* ar întemeia *nomos*; o atare concepție apare în stoicism prin doctrina despre *physis* ca *logos* imanent (Seneca, *De benef.* IV, 7–8) și prin definirea virtuții ca „viață în acord cu natura" (D.L. VII, 86–87), unde cuvîntul „natură" trebuie înțeles deopotrivă în sens cosmic și în sens individual (*idem.* VII, 89). Această „natură", *divina ratio* (vezi *logos*) care este imanentă, eternă și neschimbătoare (Cicero, *De log.* II, 4, 8; *De republica*, III, 33), e cea care întemeiază legile omenești. Acțiunea ei este vizibilă cel mai bine în primul impuls „instinctiv" (*physikos*) al omului spre autoconservare, care se extinde treptat pentru a cuprinde întreaga omenire (vezi *oikeiosis*).

3. Aceasta este ceea ce am putea numi tradiția imanentistă în dreptul natural; tradiția transcendentistă, bazată pe *nous*-ul unui „Zeu separat", poate fi observată la Platon, *Legile* 713e–714a și la Philon, *De migre. Abr.* 32, 179–181; vezi *thesis, dike*.

nomothétēs: legiuitor

Vezi *onoma*.

nous: inteligență, intelect, spirit

1. Căutarea ordinii sau a unui principiu ordonator este prezentă implicit atît în mitologia cît și în filozofia greacă, încă de la începuturile lor: în mituri, prin aplicarea la mulțimea pestriță de zei proveniți din variate surse a unei scheme genealogice ce merge pînă la sursa sau „tatăl" inițial, iar la filozofii milesieni, prin căutarea unei *arche* (vezi). Această din urmă căutare a unui „tată" al lucrurilor a suferit prima sa înfrîngere o dată cu descoperirea unui „tată" ce-și devora toți „fiii" și anume *on* (vezi) al lui Parmenide. Dar regresiunea spre o sursă este doar *un* tip de ordine, iar gînditori de o conformație spirituală foarte diferită au investigat problema urmînd alte direcții. Există, subliniază Heraclit, o ordine ascunsă sub aparențele lucrurilor, ordine numită de el *logos* (vezi 1). Pitagoreicii au mers și mai departe: ei au descoperit că această ordine poate fi exprimată în termeni matematici (vezi *harmonia*) și au afirmat explicit că ea poate fi aplicată universului ca întreg (vezi *kosmos*).

2. Condițiile cinetice impuse de Parmenide i-au condus pe succesorii acestuia să postuleze un soi de motor extern ca să poată explica schimbarea din lumea sensibilă (vezi *kinesis* și *kinoun* 1). Pentru a face acest lucru, Empedocle a împrumutat din sfera morală ipostazieri ale unor forțe motrice din om, „Iubirea" și „Discordia" (vezi *kinoun* 2), pe cînd Anaximandru s-a îndreptat, pentru a-și face alegerea, în altă direcție. Ceea ce Parmenide a făcut în ontologie fusese deja realizat în teologie de către Xenofan. Ca parte a luptei sale împotriva antropomorfismului (vezi *mythos* 1, *theos* 1), Xenofan a insistat asupra ideii că Zeul nu poate fi decît total nemișcat (fr. 26; argumentul de aici este bazat pe „ceea ce se cade", *propon*, motiv estetic, moral și teologic recurent) și că el își atinge scopurile doar prin puterea spiritului (*nous*)* său (fr. 25). Aceste

* În engleză „power of his mind"; în versiunea românească (D. M. Pippidi) a fragmentului 25 din *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, în loc de „puterea spiritului" este folosită expresia „tăria gîndului". – *N. Trad.*

idei conțin germenii unor dezvoltări viitoare. Pe lîngă stabilirea, aici la începuturile discursului teologic, a naturii intelectuale a Zeului, viziunea lui Xenofan abordează și chestiunea activității Zeului în lume, trăgînd concluzia că aceasta trebuie neapărat să aibă loc fără nici o schimbare în divinitatea însăși (vezi Eschil, *Suppl.* 96–103). În ce mod putea fi făcut acest lucru greu a fost lăsat altora să precizeze (vezi *kinoun* 9, *pronoia* 2, *proodos* 2).

3. Anaxagora recurge la ideea de Zeu ca *nous* a lui Xenofan atunci cînd postulează o forță motrice care face ca „amestecul“ inițial să înceapă a se roti și ca din el să se separe diversele elemente (vezi *genesis* 7). În locul ipostazelor morale ale lui Empedocle este pus astfel un principiu intelectual, *nous*, care ființează separat de masa asupra căreia acționează (fr. 12; el se caracterizează însă și printr-o curioasă imanență; vezi *noesis* 4). Acțiunea sa este descrisă drept „rînduire“ (*diakosmesis*), iar el cunoaște toate lucrurile, trecute, prezente și viitoare (fr. 12 cont.) Aici, prin urmare, ordinea heraclitică și pitagorică din univers, diriguită, în concepția lui Heraclit (fr. 64) de focul omniprezent, este pusă sub tutela unei forțe intelectuale ce acționează cu finalitate și a cărei cunoaștere cuprinde nu doar evenimentele trecute și prezente, ci și pe cele viitoare.

4. *Aer*-ul lui Diogenes din Apollonia, care în starea lui încălzită *este nous* (vezi *noesis* 5), este în mai mare măsură un principiu (*arche*) milesian decît un *kinoun* post-parmenidean (vezi *noesis* 4), dar are un simț și mai dezvoltat al scopului (*telos*, vezi). Atît Socrate (*Phaidon* 97b), cît și Aristotel (*Meta.* 984b) l-au criticat pe Anaxagora pentru felul mecanicist în care folosește *nous*-ul; Diogenes este însă ceva mai prudent în modul cum tratează această problemă. Mărturie a acțiunii exercitate de *aer-nous* stă faptul că toate lucrurile acționează în conformitate cu un principiu al măsurii (*metron*) și în modul cel mai bun cu putință (fr. 3; exemplul dat de el însuși este succesiunea regulată a anotimpurilor).

Pentru istoria ulterioară a acestor motive teleologice, vezi *telos*.

5. Pe lîngă *nous*-ul imanent sufletelor omenești (*logistikon*-ul; vezi *psyche* 15, 18) a cărui acțiune constă în a cunoaște *eide*-le și în a dirija celelalte părți ale sufletului (vezi *noesis* 8–9), există la Platon și un *nous* cosmic. Această rațiune cosmică o întîlnim în *Phil.* 26e–27c, unde este numită „făuritorul" (*demiourgoun*, *poioun*), „cauza amestecului" care este lumea lui *genesis*. Aproape aceiași termeni sînt aplicați la *demiourgos* (vezi) în *Timaios* unde despre *kosmos noetos* se spune că este opera *nous*-ului (47e). Or, *nous*-ul este o proprietate esențială a zeilor, de care au parte doar cîțiva oameni (*ibid.* 51e) și pare mai mult decît probabil că acest *nous* cosmic este divin (vezi *Phil.* 30d, *Tim.* 30b). El ocîrmuiește totul (*Legile* 875c–d), el a orînduit universul (*ibid.* 966e) și mișcarea lui de revoluție ce se reflectă în mișcarea cerurilor, el este o paradigmă morală pentru om (*ibid.* 897d–898a; vezi *noesis* 10).

6. Dar orice încercare de a localiza acest *nous* divin, cauza cosmică a universului, în cadrul metafizicii generale a lui Platon este zădărnicită, nu în ultimul rînd datorită naturii „mitice" a expunerii din *Timaios*. Într-un număr de ocazii sîntem informați că *nous*-ul nu poate ființa decît într-un suflet (vezi *Soph.* 249a, *Phil.* 30c, *Tim.* 30b) și nu există temeiuri să credem că aceasta se referă doar la intelectele omenești. Dacă lucrul acesta este adevărat, înseamnă că *nous*-ul, cosmic sau nu, se situează mai jos decît *eide*-le. Statutul intermediar al sufletului în sistemul platonician este bine atestat (nemuritor și imaterial ca și *eide*-le; plural și susceptibil de *pathe* ca și *aistheta*; vezi *psyche* 14 și, pentru tradiția ulterioară, 29), iar pe de altă parte ni se spune expres că *nous*-ul stă într-un raport de dependență față de *eide* care sînt cauzele prezenței sale în suflet: *nous*-ul este aptitudinea sufletului de a percepe *eide*-le (*Rep.* 508e). Astfel este zădărnicită orice încercare de a găsi la Platon un Zeu transcendent sau zei transcendenți (în *Phaidros* Platon spune că zeii își datorează divinitatea proximității lor față de *eide*) sau chiar de a identifica Zeul (zeii) cu Binele care „depășește ființa" (*Rep.* 509b). O altă școală de gîndire însă consideră *nous*-ul cosmic drept *nous* al Sufletului Lumii (*psyche tou*

pantos), scoțînd din discuție ca pe un mit faptul că în *Timaios* Sufletul Lumii este creat de *demiourgos* (34c).

7. În felul acesta, așadar, Platon împlinește dezideratul cuprins în nemulțumirea lui Socrate față de *nous*-ul lui Anaxagora: întîi, se enunță despre *kosmos*, în termeni deja folosiți de Diogenes, că este așa cum este pentru că e opera unei cauze inteligente, fiind întocmit spre a fi „cît mai bun cu putință" (*Tim.* 30a–b), iar apoi, într-o formulare specific platoniciană, că este o imagine (*eikon*, vezi) a inteligibilului, un zeu vizibil (*ibid.* 92c; cu privire la teoria generală, vezi *mimesis*).

8. Principiul transcendent al lui Aristotel este în primul rînd un „mișcător", dezvoltat printr-un șir de argumente ce derivă din natura lui *kinesis* și a lui *genesis* (vezi *kinoun* 7–10) și pe care Aristotel, asemeni lui Anaxagora, se decide să-l identifice cu un principiu rațional, *nous*. Spre deosebire însă de Anaxagora, el e confruntat acum cu o „separație" între material și imaterial, fiind nevoit de aceea să recurgă, chiar și în cazul acestei cauze eficiente, la forța motrice a cauzalității finale (vezi *kinoun* 7, *sympatheia* 7). El dispune, de asemenea, de o explicație mai evoluată a intelecției (*noesis*), bazată pe teoria sa despre *energeia/dynamis* și pe care trebuie s-o aplice și la al său *proton kinoun*.

9. În *De anima* Aristotel a descris cunoașterea, în toate manifestările ei, ca însemnînd a-deveni-altul, dar numai în privința formei, nu și a materiei (III, 425b, 431b–432a). Vorbind, mai specific, de *noesis* (vezi 12), acesta este o trecere de la potență la act (*energeia*), prin care cel ce cunoaște devine forma inteligibilă a altuia, ceea ce se realizează prin cunoașterea acestui inteligibil în imaginea lui sensibilă (III, 431b). *Proton kinoun* este descris ca *nous*, iar *energeia* sa este *noesis* (*Meta.* 1072b), dar e clar că aceasta trebuie să difere întrucîtva de acțiunile descrise în *De anima.* Mai întîi *nous*-ul cosmic nu este activat de ceva deosebit de el, căci altminteri ar însemna să admitem că el este în potență altceva, așadar că nu este un mișcător nemișcat. Prin urmare, *nous*-ul cosmic nu *devine* obiectul său; el *este* acest obiect, și anume în chip etern, deoarece obiectul său este totdeauna prezent (*loc. cit.*). Dumnezeu se

gîndește pe sine; el este gîndire despre gîndire (*noesis noeseos; ibid.* 1074b), eventual gîndire despre-sine-întrucît-gîndește. Această activitate este pusă explicit în contrast cu toate celelalte forme ale gîndirii — *episteme, aisthesis, doxa, dianoia* —, în cazul cărora primul obiect al acțiunii este „un altul" (*allon*), iar apoi sînt ele însele gîndind, dar aceasta numai incidental (*parergon; loc. cit.*; pentru corolarul, dezvoltat de Proclos, că Dumnezeu se cunoaște pe sine direct, iar pe *noeta* plurale doar incidental, vezi *noeton* 4).

10. Într-un număr de locuri Aristotel face comparație între *noesis* umană și cea divină. Omul fiind un compus (*syntheton*) ce cuprinde corpul și un suflet noetic, *noesis* este în cazul său intermitentă și obositoare, pentru că implică trecere de la potență la act (*Meta.* 1050b, 1072b; *Eth. Nich.* X, 1175a). Dar *noesis*, deși ca activitate în noi are o natură obositoare, este funcția (*ergon*, vezi) proprie atît a lui Dumnezeu, cît și a omului. Iar noi, atunci cînd practicăm contemplația (*theoria*), sîntem cel mai aproape de viața lui Dumnezeu și contribuim cel mai mult la propria noastră fericire (*Eth. Nich.* X, 1177b–1178a, 1178b). *Noesis* umană diferă însă de pandantul său divin nu doar prin intermitența sa. Prima este nu numai mijlocită (întrucît cunoaște *noeta* în imagini vizibile), ci este și discursivă; ea judecă prin combinare și separare de noțiuni (vezi *noesis* 12). La Aristotel avem, ce-i drept, și o formă intuitivă a cunoașterii umane, numită de el *nous*, dar ea pare a fi postulată pe temeiuri epistemologice și nu apare niciodată într-un context „mistic" (vezi *epagoge* 3, *gnorimon* 2).

11. Funcționarea facultății numite de Aristotel *nous* este clară în schema ei generală, dar aplicarea strictă a principiilor act și potență duce la anume obscurități. Se pare că e vorba de o distincție între facultăți înăuntrul sufletului. Intelectul trebuie să fie în mod potențial tot ceea ce va cunoaște în mod actual. Dar orice trecere de la potență la act reclamă un principiu care deja este în act (raționamentul e același cu cel care conduce la Primul Mișcător), astfel că Aristotel postulează un alt intelect, prin care „se săvîrșesc toate". Acestea sînt diferențe (*diaphorai*) ce ființează *în suflet*, iar cele două intelecte

stau unul față de celălalt ca materia față de formă (*De an.* III, 430a). Unul, intelectul pasiv (*pathetikos nous*), numit mai tîrziu „hylic“ (*hylikos*) este pieritor. Celălalt, caracterizat drept „un fel de stare [*hexis*] cum este lumina“, este separabil (*choristos*), neafectabil (*apathos*) și neamestecat (*amiges*) și este în chip esențial *energeia*. Cînd este separat (*choristheis*), numai el este nemuritor și veșnic (*aidion*).

12. Toate acestea sînt spuse într-un scurt pasaj din *De anima* (III, 5), pasaj care, împreună cu unul paralel din *De gen. anim.* II, 736b, unde se spune că *nous*, care este singurul divin și n-are nimic de-a face cu vreo *energeia* fizică, vine „din afară“ (*thyrathen*), a stîrnit mai multe comentarii decît orice alt text din Aristotel. Rezultă cu destulă claritate că gîndim pentru că *nous pathetikos* este activizat, adică devine forma inteligibilă a obiectului cunoscut grație acțiunii celeilalte „părți“ a *nous*-ului, care este deja în act (vezi *Meta.* 1049b). Privitor însă la originea și natura precisă a acțiunii acestuia din urmă, numit ulterior *nous poietikos* sau intelect activ, s-au purtat aprige controverse.

13. Cele mai multe dintre complexitățile de mai tîrziu au fost generate de o serie de încercări pe această temă scrise de peripateticianul Alexandru din Aphrodisias, care a deosebit un al treilea element între *nous pathetikos* și *nous poietikos*. Este vorba de intelectul *in habitu*, care rezultă din faptul că intelectul pur-pasiv (identificat, de altfel, mai tîrziu, cu imaginația) devine potențial inteligibil prin aceea că este iluminat de *nous poietikos* și dobîndește astfel o „stare“ (*hexis, habitus*) de inteligibilitate (*De intellectu*, p. 107). El mai compară *nous poietikos* așa cum este descris în *De anima* cu Primul Mișcător din *Metafizica* și conchide că intelectul activ este, într-adevăr, cauza primă (*proton aition; De anima*, p. 89), identificare ce avea să fie pusă de acord mai tîrziu cu credința neoplatoniciană într-o serie de inteligențe intermediare, unde ultima emanație, aristotelicul *nous poietikos*, devine instanța ce distribuie forme, ceea ce înseamnă că formele inteligibile nu sînt extrase din *phantasiai* materiale, ca la Aristotel, ci sînt date intelectului de către o inteligență superioară (vezi 20 *infra*, și *noeton* 6).

14. Epicurienii au recunoscut *nous*-ul (la Lucretius: *animus*) ca pe o facultate cognitivă distinctă de *aisthesis* (vezi *noesis* 14), dar într-un sistem materialist lipsit de providență (*pronoia*), *nous*-ului nu i s-a acordat vreun rol cosmic important. În stoicism însă, *nous*-ul sau *hegemonikon*-ul omenesc (vezi *noesis* 15) este o manifestare a *nous*-ului sau *logos*-ului cosmic care pătrunde, dirijează și cîrmuiește totul (D.L. VII, 135, 138). A numi *logos*-ul deopotrivă *nous* (în aspectul lui providențial) și *physis* (în aspectul lui creator) înseamnă a estompa distincția pe care o trasase Aristotel între cele două, dar punctul de vedere mai aristotelic (și mai platonician) începe din nou să domine tradiția începînd de la Poseidonios, cînd *nous*-ul reapare ca o caracteristică doar a oamenilor, cu atributul de nemuritor, produs al lumii supralunare (vezi *noesis* 17, *sympatheia* 5). Platonicienii din această perioadă, pe de altă parte, au putut să afirme transcendența *nous*-ului fără restricțiile imanentiste impuse de tradiția stoică.

15. O dată cu resurecția teoriei despre *eidos* la Antiochos din Ascalon (vezi Cicero, *Acad. post.* I, 30–33, unde Varro expune punctul de vedere filozofic al lui Antiochos) s-a manifestat un nou interes față de problemele cauzalității în *kosmos noetos*. Pentru rezolvarea unora din ele, autorii platonicieni din această perioadă n-au pregetat să recurgă la Aristotel. Astfel, elementele pur platoniciene se dezvoltă dintr-o sinteză între Binele de dincolo de ființă din *Republica*, Unul din *Parmenide*, *nous*-ul din *Philebos* și *demiourgos*-ul din *Timaios*: prima cauză este *nous*, izvor a tot ce e bun în univers, și sustrăgîndu-se oricărei calificări și descrieri (Albinus, *Epit.* X, 1–4; cu privire la cauza „de nerostit“, vezi *agnostos*). Acest *protos nous* din *Philebos* este de asemenea *demiourgos*-ul din *Timaios* care se uită la *eide* atunci cînd creează *kosmos*-ul, cu deosebirea doar că *eide*-le sînt localizate acum în intelectul *demiourgos*-ului (*ibid.* XII, 1 și *noeton* 2).

16. Există însă aici și o latură aristotelică. Primul *nous* se gîndește pe sine și, cu toate că el însuși este nemișcat (*akinetos*) el mișcă altele în chip de obiect al dorinței (*orekton; loc.*

cit.). Aristotel desemnase în plus pe *proton kinoun* drept Dumnezeu, iar comentatorii săi mai tîrzii i-au identificat pe aceștia amîndoi cu *nous poietikos* din *De anima*. Albinus, la care *protos nous* se gîndește pe sine în modul prescris de Aristotel (*Epit*. X, 3), mai are încă un principiu subordonat, un al doilea *nous* transcendent care e totdeauna în act și care este „*nous*-ul întregului cer", caracterizare care, în orice caz, îl sugerează pe *proton kinoun* din *Metafizica*. Ceea ce pare probabil este că Albinus a distins cauzalitățile finală și eficientă, pe care Aristotel le unise, și că pe prima a atribuit-o lui *protos nous*, care pune în mișcare „*ca obiect al dorinței*" (X, 2), iar pe cea de a doua, *nous*-ului subordonat. Există, în fine, un al treilea *nous* transcendent, facultate a Sufletului Lumii (X, 3). Aici sînt vizibile toate motivele neoplatonismului: trei principii ipostaziate ce pot fi numite, prin prisma accentelor ce domină în fiecare, Binele, *nous, psyche*, toată cauzalitatea izvorînd din primul, descris chiar aici drept „asemănător Soarelui" sau „Tatăl".

17. Mai întîlnim aici un element ce este caracteristic nu doar pentru platonismul tîrziu, ci și pentru întreaga tradiție filozofică de după Aristotel. Platon considerase astrele drept ființe vii inteligente (vezi *ouranioi* 6), iar Aristotel le înzestrase pe fiecare cu cîte un motor inteligent (vezi *kinoun* 11–12; *ouranioi* 3). Reprezentanții platonismului mijlociu încorporaseră și această idee în sistemele lor. Planetele sînt ființe vii inteligente ce sălășluiesc în *aither* (Albinus, *Epit*. XIV, 7), iar mai jos de ele se află *daimones* ai *aer*-ului, de asemenea zei, copii ai „Tatălui", mai desăvîrșiți decît oamenii și răspunzători pentru prevestiri și miracole (*ibid*. XV, 2; Maximus din Tyr XI, 12; Apuleius, *De deo Socr*. 6; vezi *daimon* 3–4, *psyche* 35).

18. După cum am indicat deja (vezi 6 *supra*), *nous demiourgos* din Platon pare a fi subordonat față de *eide* și, ca atare, și față de Binele din *Republica*. Primul *nous* al lui Albinus înglobează toate aceste entități, după care însă observăm anumite accente noi. *Protos nous* începe să cedeze teren în favoarea lui *hen-agathon* din *Parmenide* și *Republica*, iar

funcția lui *nous demiourgos* începe să se centreze pe cea de a doua ipostază. Acestea sînt vederile lui Numenios (vezi Eusebios, *Praep. Evang.* XI, 356d–358b), după cum vor fi și ale lui Plotin, furate, după cum ziceau unii, de la Numenios (vezi Porphyrios, *Vita Plot.* XVII, 1). Există însă și deosebiri. Cea de a doua ipostază a lui Numenios este dublă; funcția ei primară, care este *noesis*, degenerînd în *dianoia* discursivă din pricina angajării sale în materie (Eusebios, *op. cit.*, XI, 537; Proclos, *In Tim.* III, 103). La Plotin, care se folosește și de conceptul de „atenție" (*phrontis*; vezi *noesis* 21), polaritatea se transferă celei de a treia ipostaze: aceasta este sufletul cosmic care are o latură „superioară" și una „inferioară" (vezi *psyche tou pantos; physis*).

19. Plotin urmează tradiția platoniciană generală făcînd din *nous* cea de a doua dintre cele trei *hypostaseis* (vezi). Acesta este *demiourgos* prin aceea că înzestrează *psyche* cu *logoi* care sînt formele lucrurilor sensibile (*Enn.* V, 9, 3), dar în general funcția creatoare ține în sens mai propriu de *physis*, partea inferioară a lui *psyche*, a cărei contemplație decade în activitate (*praxis*; III, 8, 4). Proclos pune un accent mai mare pe *nous* ca fiind principiul (*arche*) acestei lumi sensibile, dar este de acord cu Plotin că creația (vezi și *proodos*) este o consecință decurgînd din contemplație (*theoria*) sau *noesis* (*Elem. theol.* prop. 174).

20. Primul principiu, Unul, își este pe deplin suficient sieși și nu are nevoie de nimic; *nous*-ul cosmic, pe de altă parte, are nevoie de sine, nevoie de a se gîndi pe sine, astfel că acțiunea sa de *noesis* este, într-un anume sens, o întoarcere la sine însuși (*Enn.* V, 3, 13). *Nous*-ul este *energeia* și *logos*-ul Unului (V, 1, 6; compară punctul de vedere al lui Philon la *logos* 5) și un tip de exteriorizare pluralistă a unității absolute a Unului, întocmai cum gîndirea noastră discursivă este o *eikon* a lucrării relativ unificate a *nous*-ului cosmic (vezi *noesis* 18). Activitatea proprie a *nous*-ului constă în a sesiza în

mod nemijlocit și intuitiv *noeta* ca pe o unitate, nu în sensul că *nous*-ul le „gîndește“, ci în sensul că el *este* aceste *noeta* (vezi *noeton* 5).

21. *Nous*-ul cosmic, o moștenire platoniciană, este legat de puterea de gîndire imanentă omului printr-un fel de punte aristotelică. Distincția sau descompunerea aristotelică a *nous*-ului într-o *energeia* activă și o *dynamis* pasivă este preluată și modificată de Plotin. În *Enn.* V, 9, 3 acesta se întreabă, în obișnuita sa manieră aporematică, dacă există un *nous choristos*, iar în răspunsul pe care-l dă distinge între un *nous* care este în suflet precum *eidos* e în materie și un *nous* care „dă forma sufletului așa cum artistul [*poiotes*] dă formă statuii“. Astfel, aristotelicul *nous poietikos* este transformat în *dator formarum*. În același pasaj se face mai departe o distincție între *eide*-le înseși. *Eide*-le pe care *nous*-ul le dă sufletului sînt „apropiate de realitate“, cele primite de materie sînt „imagini și imitații“ (*eidola, mimemata*; vezi *noeton* 6).

22. Există, așadar, printre *eide*-le plotiniene, trei grade de realitate. Cele mai de jos, *eide aistheta* din lucrurile materiale, sînt *eikones* ale adevăratelor Forme. Ele servesc atît unui scop cognitiv, cît și unuia paradigmatic. Ca existente în altul, ele formează baza senzației conform modelului aristotelic (vezi *aisthesis* 26); ca existente în sine, ele sînt paradigmele cauzale ale producerii altor ființe (vezi *logoi spermatikoi, physis*). Mai există, de asemenea, *eide noeta*, numite începînd cu platonismul mediu *ideai*, care există în chip primordial în *nous*-ul cosmic, constituind aici acel *kosmos noetos* (vezi) sau, după ce sînt distribuite, în *nous*-ul imanent omenesc unde, ca „urme ale *nous*-ului“, oferă temeiurile pentru unele din judecățile noastre (vezi *noesis* 19 și, pentru o expunere mai amplă despre *ideai, noeton*).

O

óchēma: vehicul, car, corp astral

1. După cum reiese din istoria ideii de *psyche* (vezi), în evoluția ei au fost prezente încă de la început cîteva tendințe aparent ireconciliabile: concepția materialistă care vede în *psyche* o formă rafinată a unuia sau altuia dintre cele patru elemente, iar mai apoi un al cincilea element, *pneuma*, înrudit cu *aither*-ul (vezi); concepția spiritualistă ce descinde din doctrina pitagorică a sufletului ca substanță divină de un gen diferit de corp; în sfîrșit, teoria aristotelică despre *entelecheia* (vezi), care încearcă să explice *psyche* ca funcție (vezi *ergon, energeia*) a unui corp.

2. Platonismul tîrziu s-a văzut nevoit să se împace cu *entelecheia*, dat fiind interesul pentru funcție manifestat de Platon în *Timaios*. S-a încercat să se facă acest lucru cu ajutorul unei teorii care, în termenii ei cei mai generali, spune că sufletul are un alt corp, sau *ochema*, cvasi-fizic, dobîndit de obicei în cursul „coborîrii" prenatale din ceruri (*kathodos*, vezi, vezi Plotin, *Enn.* IV, 3, 15; Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 12). Acesta devine progresiv mai greu și mai vizibil pe măsură ce coboară prin *aer*-ul umed (Porphyrios, *De antro nymph.*). Neoplatonicienii, cu obișnuitul lor atașament pios față de text, declarau a fi descoperit originea acestei doctrine la Platon, mai cu seamă în *Tim.* 41d–e, unde *demiourgos* plantează fiecare suflet pe cîte o stea, „ca într-un car" (*ochema*; compară *Phaidros* 247b), înainte de a întrupa pe unele din ele pe pămînt și de a „depune" altele pe planete (*ibid.* 42d). Cînd este vorba însă de a explica natura acestor „vehicule", se recurge la Aristotel.

3. Aristotel descrisese *pneuma* (vezi) ca fiind sediul sufletului nutritiv (*threptike*) și senzitiv (*aisthetike*) și ca avînd o compoziție analoagă celei a *aither*-ului, care este elementul material al stelelor (*De gen. anim.* 736b–737a). Astfel, „vehiculul" sufletului este caracterizat de neoplatonicieni ca fiind un corp eteric (*aitherodes*) și asemănător luminii (*augoeides*).

(Iamblichos, *De myst.* III, 14; *corpus luminosum* și *siderum* la Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 12 și II, 13).

4. Teoria este expusă, cu un număr considerabil de rafinări, în Proclos, *Elem. theol.*, prop. 205–209. Fiecare suflet omenesc stă la început sub influența sufletului divin (vezi *psyche, ouranioi*) în una sau alta dintre planete (prop. 204; vezi *Tim.* 42d și Proclos, *In Tim.* III, 280). Implicațiile astrologice ale concepției sînt evidente, dar între neoplatonicieni a existat un consens general în privința ideii că *theiai psychai* ale planetelor nu purtau responsabilitatea răului (Plotin, *Enn.* II, 3, 10; Iamblichos, *De myst.* I, 18; Proclos, *In Tim.* III, 313). Corpul astral al sufletului individual este apoi pus în legătură cu corpul sufletului planetar (prop. 204; compară *Enn.* IV, 4, 31 și vezi *sympatheia*). Acesta este însă corpul nemuritor, imaterial, perpetuu atașat sufletului (prop. 206–207); mai există un alt corp, pieritor, pe care sufletul îl dobîndește în cursul coborîrii sale, format din „mantii" (*chitones*) din ce în ce mai materiale (prop. 209; vezi *In Tim.* III, 297). Acesta este muritor și, cu toate că supraviețuiește morții (pare-se exact atîta, cît îi este necesar pentru a suferi pedepsele corporale de felul celor descrise de Platon în *Phaidon* 114a), curînd după aceea se destramă. Sufletul omenesc individual are, așadar, potrivit viziunii revizioniste a lui Proclos, trei corpuri: imaterialul și nemuritorul corp „astral" (*astroeides*) sau luminos, asociat cu partea nemuritoare a sufletului; corpul „spiritual" (*pneumatikon*) cu care sînt înzestrate părțile muritoare ale sufletului și diverșii *daimones* ai universului; în sfîrșit, corpul carnal al petrecerii sufletului pe pămînt (*In Tim.* III, 236, 298; *Theol. Plat.* III, 125).

oikeíōsis: apropriere, acceptare, iubire-de-sine

1. Exaltarea epicuriană a plăcerii (*hedone*, vezi) se înscria într-o tradiție ce coboară în trecut pînă la cirenaici prin faptul că-și ia drept punct de plecare o analiză a impulsurilor instinctive, spontane ale omului. Stoicii au folosit în etica lor același punct de plecare, dar reflecția lor le-a sugerat că primară este nu plăcerea, ci ceea ce ei numeau *oikeiosis*, acceptarea propriei ființe și a mijloacelor de a o conserva, impulsul

instinctiv (*horme*, vezi) spre autoconservare (D.L. VII, 85; Cicero, *De fin.* III, 5, 16; opúsul acestuia se cheamă *allotroiosis*, înstrăinare de sine). *Oikeion*-ul nu lipsește cu totul în epicurianism, unde înseamnă „caracterul potrivit“ al obiectului perceput, care produce plăcerea sau durerea (vezi *pathos*); nu e vorba decît de o deplasare a accentului de la cauza plăcerii la procesul însuși.

2. *Oikeiosis* dobîndește sfere de aplicație din ce în ce mai largi: ea se îndreaptă la început asupra propriei persoane, apoi asupra progeniturii și a familiei, culminînd, la sfîrșit, în „dragoste față de întreg neamul omenesc“ (*caritas generis humani*; Cicero, *De fin.* III, 19, 62–63; V, 23, 65), oferind astfel temei accentului pus de stoici pe o etică socială axată pe natură și nu pe convenție. Vezi *nomos*, *physis*.

on, ónta (pl.): ființă, ființe

1. Problema naturii ființei s-a ivit pentru prima dată în contextul seriei parmenideene de dihotomii logice între ființă și neființă (*me on*): ceea ce este nu poate să nu fie; ceea ce nu este nu poate să fie — enunțuri ce echivalează cu negarea trecerii de la ființă la neființă (sau *genesis*, vezi; fr. 2) și cu corolarul acesteia, negarea schimbării și a mișcării (fr. 8, rîndurile 26–33, 42–50; pentru corelativele ontologice, vezi *nous* 2). În al doilea rînd, ființa este una și nu mai multe (fr. 8, rîndurile 22–25). În sfîrșit, premisa epistemologică: numai ființa poate fi cunoscută sau numită, nu și neființa (fr. 3; fr. 8, rîndul 34); vezi *doxa*. Într-un cuvînt, ființa e o sferă (fr. 8, rîndurile 42–49). Majoritatea presocraticilor mai tîrzii au negat această din urmă premisă (cf. *stoicheion* și *atomon*), cum a făcut și Platon, pentru care adevăratul real (*to ontos on*) erau *eide*-le plurale și care a îndreptat împotriva ei partea a doua a dialogului *Parmenide* (137b–166c).

2. Soluționarea dilemei neființei (pentru soluția ei epistemologică, vezi *doxa* și *heteron*), ce urma să ofere și cheia pentru a analiza *genesis*, a început cu postularea de către Platon a spațiului (vezi *hypodoche*) în care are loc *genesis* și care se află undeva între ființă și neființă (*Tim.* 52a–c). Pentru Platon, la fel ca pentru Parmenide, neființa absolută este un

non-sens (*Soph.* 238c), în schimb există o treaptă intermediară, ilustrată nu numai de Receptacolul adineauri menționat, ci și de lucrurile sensibile (*aistheta*) (*Soph.* 240b; *Tim.* 35a, 52c). În ierarhia platoniciană a Formelor există una a ființei, ba chiar ea este una din Formele cele mai importante, care le străbate pe toate celelalte (*Soph.* 254b–d; compară această aserțiune cu natura aparte a lui *on* în Aristotel, *Meta.* 1003a). În plus, Platon distinge ființele reale (*ontos onta*) de cele ce au parte de *genesis*, iar în *Timaios*, 28a elaborează o corelație între epistemologic și ontologic: *onta* sînt cunoscute prin gînd (*noesis*) însoțit de explicație rațională (*logos*); ființele generate sînt obiect al opiniei (sau judecății, vezi *doxa*) bazate pe senzație (*aisthesis*).

3. Întrucît ființa formează obiectul științei metafizicii (*Meta.* 1031a), *on* beneficiază la Aristotel de o tratare mult mai elaborată. Prima distincție pe care el o face este între „ființă ca fiind" (*to on he on*), care este obiectul metafizicii, și ființele (*onta*) individuale, care formează obiectele celorlalte științe. Aceasta este viziunea din *Meta.* 1003a, dar pe care Aristotel nu o menține cu consecvență: în alte locuri (vezi *Meta.* 1026a; *Phys.* 192a, *De an.* 403b) el spune că metafizica studiază ființa care este separată și nemișcată (vezi *theologia*). O altă particularitate a „ființei" este aceea că nu se definește în mod univoc sau generic, ci în mod analogic prin toate categoriile (*Meta.* 1003a), fiind în această privință asemeni „unu"-lui (*hen*) (*Meta.* 1053b) și „binelui" (*agathon*) (*ibid. Eth. Nich.* I, 1096b): ceva „este" fie în chip accidental, fie esențial, fie epistemologic, fie în dihotomia act (*energeia*) — potență (*dynamis*). Despre „ființa" epistemologică (vezi *doxa*) se discută în altă parte (vezi *Meta.* 1027b–1028a, 1051a–1052a), la fel despre potență/act (vezi *Meta. Theta, passim*), astfel că aici Aristotel își concentrează atenția asupra a ceea ce „este" în chip esențial. E vorba de ceea ce se încadrează în cele zece *kategoriai* (*Meta.* 1017a) și este, în chip primordial, substanță (*ousia; ibid.* 1028a–b). Un punct de vedere întrucîtva diferit se conturează din detalierea aristotelică a diferitelor sensuri ale neființei (*me on*) în *Meta.* 1069b și 1089a: ceva nu este fie ca o propoziție negativă, deci ca negație a unuia din predicate, fie ca o propo-

ziție falsă, în sfîrșit, *kata dynamin*, adică prin aceea că este altceva doar în chip potențial, nu și actual. Din aceasta din urmă provine *genesis* (vezi și *dynamis*, *energeia*, *steresis*).

4. În universul plotinian Unul (*hen*) este dincolo de ființă (*Enn.* V, 9, 3; compară descripția platoniciană a Binelui ce depășește Ființa, din *Rep.* 509b, și vezi *hyperousia*). Tărîmul ființei începe la nivelul *nous*-ului, deoarece atît ființa, cît și *nous*-ul sînt conținute în *nous* (*ibid.* V, 5, 2; V, 9, 7). Neființa este tratată de o manieră în bună măsură platoniciană și aristotelică: materia (*hyle*) fiind doar o copie (*eikon*) a ființei, este doar o cvasi-ființă (*Enn.* I, 8, 3). Philon, la care este foarte dezvoltat sentimentul transcendenței divine (vezi *hyperousia*), restrînge adevărata ființă la unul Dumnezeu (*Quod deter.* 44, 160) și introduce în discuție interpretarea metafizică a celebrei expresii din *Ieșirea* 3, 14; „Eu sînt Cel ce sînt"; vezi *hypodoche, hyle, genesis.*

óneiros: vis

1. Atitudinile curente ale vechilor greci față de vise pot fi ilustrate prin texte din Homer, unde visele sînt considerate atît realități obiective, nu mult diferite calitativ de trăirile în starea de veghe, cît și ca manifestări ale unei experiențe interioare ce are și aspecte ce dobîndesc pe nesimțite valențe simbolice (vezi *Il.* XII, 199 și urm.; *Od.* XIX, 541 și urm.). Potențial mai fecundă în plan speculativ a fost distincția întîlnită la Homer (*Od.* XIX, 560 și urm.), între vise ce ies pe „poarta de fildeș" și care nu sînt altceva decît „închipuiri, amăgiri pîlpîitoare", și cele ce ies pe „poarta de corn" și care sînt prevestiri ale unor întîmplări viitoare, cu condiția doar ca muritorii să știe să le tălmăcească. Că un astfel de efort era făcut de greci începînd din vremuri îndepărtate, reiese clar din prezența unui „tălmăcitor de vise" în *Il.* V, 148.

2. Macrobius, în comentariul său la *Somnium Scipionis* (1, 3, 2), împărțea visele prevestitoare în simbolice, vizionare și oraculare, la care alții au adăugat convorbirea directă cu un zeu sau cu un *daimon* (vezi), de exemplu Socrate în *Criton* 44b, *Phaidon* 60e, sau dojenile și povețele ce duceau adesea, potrivit mărturiei lui Platon (*Legile* 909e–910a, *Epinomis* 985c),

la ofrande sau întemeieri de lăcașe religioase. Încercările de a induce asemenea vise erau cel mai adesea asociate cu incubația sau somnul într-un loc sacru, practică menită, de altfel, să provoace și tămăduiri.

3. Visul își face intrarea în filozofie cu Heraclit, care îl tratează ca pe o întoarcere subiectivă a celui în cauză spre propria lui lume interioară (p. 89), în timp ce Xenofan inaugurează o lungă tradiție raționalistă prin negarea totală a divinației (Diels, 21A32; vezi *mantike*), inclusiv, pesemne, a viselor. O încercare de teoretizare există la Democrit, care explica visele prin pătrunderea în simțuri a diferite *eidola* (vezi) sau imagini, dintre care unele prevesteau viitorul și din care oamenii își derivau ideile despre zei sau, mai corect spus, despre *daimones*, deoarece unele din aceste vedenii erau vătămătoare (fr. 166). Aceleași vedenii erau pentru Epicur dovezi ale existenței zeilor (Lucretius, *De rerum nat.* V, 1169–1182; Aëtios, 1, 7, 34), pesemne datorită clarității lor și a largii lor răspîndiri. Un ecou aproape exact al acestei opinii întîlnim la creștinul Tertullian, *De anima*, 47, 2; vezi *energeia*, *prolepsis*.

4. Platon crede în natura profetică (și inspirația divină) a viselor, iar în *Tim.* 71a–72b oferă o curioasă explicație fiziologică a producerii lor. Visele își au originea în ficat, acesta fiind instrumentul sau mediul prin care partea rațională (*logistikon*) a sufletului își comunică gîndurile, transformate acum în imagini vizuale, facultății apetitive (*epithymetikon*). Prezența acestor imagini în ficat e cea care dă naștere viselor și totodată explică practica divinației (*mantike*) prin examinarea ficaților de animele.

5. Prima concepție despre vise a lui Aristotel este apropiată de cea a lui Epicur și a lui Democrit: în *De philosophia* (fr. 10), deși începuse deja să se distanțeze de teoria platoniciană privitoare la *eidos*, Aristotel încă mai acceptă ideea separabilității dintre *psyche* și corp, fenomen ce poate fi trăit în vise, după cum arătase mai demult Pindar (vezi *psyche*). Aristotel crede că tocmai această experiență a sufletului din vise îl duce pe om la convingerea că există zei. Pe vremea însă cînd a ajuns să scrie tratatele *De insomniis* și *De divinatione per*

somnum, el elaborase o teorie integral fiziologică a viselor și acum neagă explicit (*De div.* 462b) originea lor divină, deși admite încă natura lor ocazional profetică.

6. Încercarea lui Aristotel de a plasa visele într-un context pur psihofiziologic era sortită eșecului. Preocupările tot mai accentuat religioase și etice din filozofia post-aristotelică au dus la reafirmarea originii divine a cel puțin unora din vise, în timp ce visele false puteau fi puse pe seama unor cauze fiziologice corespunzătoare, ca bunăoară în Cicero, *De div.* 62, 127–128. Tipică pentru pătrunderea lor în filozofia de mai tîrziu este preocuparea lui Iamblichos pentru fenomenele onirice în scrierea sa *Viața lui Pitagora*, unde bătrînul și de acum legendarul filozof este înfățișat sfătuindu-i pe discipolii săi să-și provoace vise profetice printr-o muzică de noapte „armonioasă“ (65) și un regim alimentar potrivit (106–107; compară D.L. VIII, 24, unde bine cunoscuta interdicție pitagorică de a mînca bob este explicată în acest fel). La un nivel mai popular, mărturiile merg de la faimoasa „carte de vise“, *Discursurile sacre* ale lui Aelius Aristides, pînă la *Oneirocriticon*, aflat încă în circulație, al lui Artemidoros din Efes, un tratat sistematic privind tălmăcirea viselor.

ónoma: nume

1. Problemele filozofice privitoare la limbaj au debutat în urma insistenței lui Heraclit asupra caracterului schimbător și ambiguu atît al fenomenelor, cît și al modurilor noastre de a le denumi (vezi frg. 67, 32). Ele se prezintă însă într-o formulă mai rigid conceptualizată o dată cu distincția operată de sofiști între natură (*physis*) și convenție (*nomos*, vezi). Gorgias, în orice caz, neagă că ar exista vreo legătură între cuvînt și obiectul desemnat de el (Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 84) ridicînd astfel problema „corectitudinii“ numelor. Prodicos a ținut pe această temă prelegeri bine remunerate (Platon, *Crat.* 384b), iar din Xenofon, *Mem.* III, 14, 2 știm că era o temă frecvent discutată în Atena.

2. Platon pune problema în detaliu în *Cratylos*, unde poziția potrivit căreia numele au o legătură naturală cu lucrurile numite e susținută de heraclitianul Cratylos (383a; vezi

rhoe), iar teoria originii convenționale a limbajului de Hermogenes (384d). Poziția lui Socrate e aceea că lucrurile au o calitate permanentă ce le e proprie (teoria privitoare la *eidos* e presupusă aici de la un cap la altul; pentru cercetările medicale întreprinse pe această linie, vezi *eidos*), iar limbajul are o funcție socială: numele e un instrument menit să ne instruiască privitor la *ousia* unui lucru și să ne permită să-l deosebim de alte lucruri (388b–c). Urmează, așadar, că trebuie să fi existat un legiuitor (*nomothetes*) înțelept care a statornicit nume lucrurilor, folosind un soi de nume ideal drept model (389a–390e).

3. Urmează apoi (423a–b) o teorie privitoare la originea mimetică a limbajului: numele este o *mimesis* (vezi) fonetică a obiectului, o reprezentare prin sunet. Dar, în ciuda parodiei etimologice din *Cratylos*, e limpede, din cîteva pasaje ale lui Platon, că el ia în serios conținutul filozofic al numelor: acestea intră în alcătuirea oricărei rostiri (*logos; Soph.* 261c–262e) și fac parte din procesul ce duce la *episteme* (vezi; *Ep.* VII, 342a și urm.).

4. Aristotel e de acord cu Platon în ce privește caracterul mimetic al limbajului (*Rhet.* 1404a20), dar sunetele devin nume doar atunci cînd dobîndesc o semnificație stabilită prin convenție (*De interp.* 16a), adică atunci cînd devin simbolice. Și iarăși, asemeni lui Platon, Aristotel folosește mult analiza lingvistică în chip de unealtă filozofică: *kategoriai* sînt, în prima instanță, moduri ale *predicației.*

5. Epicur a fost preocupat să asigure o solidă bază epistemologică discursului filozofic și s-a ostenit să sublinieze legătura intimă dintre noțiune (*ennoia*, vezi și vezi *prolepsis*) și numele ei, adică dintre lumea gîndului (deja legat de lumea obiectelor prin teoria sa senzualistă despre *aisthesis*; vezi *aistheton* și *eidolon*) și cea a limbajului (D.L. X, 37–38). Numele trebuie, așadar, să fie o clară și nemijlocită mărturie a noțiunii (*ibid.* X, 33; compară *enargeia*). El trece mai departe (*ibid.* X, 75–76) la expunerea propriei sale teorii despre originea limbajului.

6. Vorbirea izvorăște din dorința firească a omului de a-și exprima propriile simțăminte (*pathe*). Lucretius extinde considerabil acest stadiu de dezvoltare (*De rerum nat.* V,

1028–1090), trasînd evoluția limbajului de la gesturi (urmîndu-l pe Platon, dar respingînd, în același pasaj, pe *nomothetes* platonician, ca și pe cel stoic), prin sunetele animale, pînă la gînguritul copiilor. Cu privire la acest punct, între epicurieni și stoici există o divergență radicală: pentru aceștia din urmă vorbirea este o funcție a *logos*-ului și, ca atare, numai oamenii posedă adevărata vorbire; animalele și copiii emit doar sunete ce sînt „asemenea vorbirii" (Varro, *De ling. lat.* VI, 56; Seneca, *De ira* I, 3). După acest stadiu inițial natural-mimetic, Epicur admite folosirea unei standardizări convenționale (*loc. cit.*).

7. În răstimpul dintre Aristotel și stoici s-au înregistrat mari progrese în cercetarea lingvistică legate de exegeza alexandrină a textului lui Homer. Rezultatele se pot constata în etimologizările (*etymos*, adjectiv care la Homer înseamnă „adevărat", este substantivizat în *etymon*, sensul adevărat al unui cuvînt) nu totdeauna fericite din filozofia post-aristotelică și îndeosebi din teoriile evoluate și sofisticate ale lingvisticii filozofice stoice. Pivotul teoriei stoice îl constituie strînsa relație dintre *logos*-ul interior (gîndul) și *logos*-ul exterior (vorbirea; vezi *logos*). Astfel, *onoma* semnifică lucrul pentru că legătura este prin natură (*physis*) și nu, cum spunea Aristotel, prin convenție (*SVF* II, 146). Dar explicația stoică a „naturii" este mult mai aproape de deja citata expunere socratică din *Cratylos*. Stoicii credeau și ei că legătura dintre nume și adevărata natură a lucrurilor izvorăște din înțelepciunea unui legiuitor primitiv care a „statornicit" nume lucrurilor (vezi Ammonius, *In de interpr.* 35, 16; 36, 23; compară *SVF* II, 1066, 1070), așa cum spune Philon (*Leg. all.* II, 14–15) că a făcut Adam. În felul acesta *logos*-ul exterior dezvăluie esența lăuntrică a lucrurilor, considerent ce i-a făcut pe stoici să acorde o mare atenție etimologiilor, ceea ce i-a condus mai departe la discuții complexe menite să lămurească dacă numele se leagă de lucruri după principiul etimologic al analogiei (*analogia*) sau, dimpotrivă, după cel al anomaliei (*anomalia*; Varro, *De ling. lat.* IX, 1, menționînd pe Hrysip; vezi faimoasa derivare a lui *lucus* din *non lucendo* la Quintilian I, 6, 23). Îndeletnicirea stoică cu etimologiile devine foarte răspîndită în toată literatura filozofică de mai tîrziu.

órexis: apetit, năzuință

Apetitivul (*orektikon*) este acea facultate a sufletului care năzuiește (Aristotel, *De an.* 431a). El cuprinde trei funcții: dorința (*epithymia*), impulsul și voința deliberată (*ibid.* 414b) și este, în conjuncție cu senzația (*aisthesis*) sau cu intelecția (*noesis*), cauza ultimă a mișcării din suflet (*De an.* III, 433a–b; vezi *kinoun* 9). Aristotel tratează în mod general despre *orexis* în *De motu anim.* cap. 6–8; pentru rolul acesteia în platonism, vezi *epistrophe*; în stoicism, *horme*.

órganon: instrument, organ, *Organon*

Vezi *aisthesis, dialektike, holon.*

ouránioi: corpuri cerești

1. Credința în divinitatea corpurilor cerești este veche la greci. În *Apol.* 26d Socrate spune că toată lumea le crede zeități, poate doar cu excepția lui Anaxagora, căruia i s-a intentat proces pentru impietate, între altele pentru că ar fi negat că *ouranioi* sînt de natură divină (D.L. II, 12). Credința era, într-adevăr, atît de veche încît și Platon (*Crat.* 397c–d, *Legile* 885e; compară *Legile* 966d, unde accentul e întrucîtva diferit), și Aristotel (*De phil.* fr. 10) leagă începuturile credinței omului în divinitate de contemplarea bolții cerești. Motivele sînt mai multe: identificarea aer-*psyche*-viață (vezi *aer*), cuplată cu aparenta eternitate a mișcării lor, și descoperirea ordinii (*kosmos*) ce guvernează mișcările lor; argumentul ce invocă mișcarea eternă este atribuit în mod expres pitagoricului Alcmaion de către Aristotel (*De an.* I, 405a; compară Cicero, *De nat. deor.* I, 27).

2. Platon a acceptat divinitatea lor (*Rep.* 508a) și le-a rezervat un loc important în cosmologia sa (*Tim.* 38c–39e); ele sînt, în fapt, singurele lucruri materiale făcute de *demiourgos*. Atît în *Legile* (898d–899b) cît și în *Epinomis* (981e) se spune despre ele că au suflete și că se mișcă după cea mai desăvîrșită deliberare (*Epinomis* 982e). Nu este specificată legătura exactă ce există la *ouranioi* între corpuri și suflete, dar în *Legile* (vezi *kinoun* 3) sînt schițate trei posibilități.

3. Cînd și-a scris dialogul din tinerețe *Despre filozofie*, Aristotel credea încă în sufletele astrale platoniciene, acordîndu-le un rol în teoria sa despre cauzalitatea mișcării (fr. 24; vezi *kinoun* 8). În momentul însă cînd scrie *De coelo*, el e întrucîtva ambivalent în privința acestui subiect. Sufletele astrale sînt încă prezente (II, 292a), dar par să nu joace nici un rol în mișcarea acestora, care este explicată acum prin *physis* proprie materialelor ce compun sfera în care ele sînt încastrate, adică prin *aither* (vezi). În *Metafizica*, ele nu mai figurează nicăieri, iar cînd Aristotel ajunge la explicația mișcărilor corpurilor cerești, el formulează teoria unei pluralități de primi mișcători, ce pot fi și au fost interpretați drept sufletele diferitelor planete, dar e mult mai probabil că reprezintă inteligențe separate (vezi *kinoun* 11–12).

4. Aceasta însă nu echivalează cu a spune că Aristotel a încetat să creadă în divinitatea corpurilor cerești; le-a luat doar rolul de cauze filozofice. Pentru el, ca și pentru Platon (*Tim.* 39e), ele sînt „zeități vizibile" (vezi *Meta.* 1028a) și sînt mai divine decît oamenii (vezi *Phys.* II, 196a și *Eth. Nich.* VI, 1141a). Motivul e și de astă dată aparenta lipsă a oricărei schimbări în activitățile lor, fapt confirmat de mileniile de observații astronomice (vezi *De coelo* I, 270b). În același pasaj Aristotel apelează și la un alt tip de argument istoric. Toți oamenii cred în zei, pe care în mod invariabil îi situează în cer, legînd — spune el — nemuritorul conceptual de incoruptibilul vizibil. Iar în *Meta.* 1074b extrage un argument confirmator din credința religioasă populară în divinitatea planetelor, tradiție transmisă din vechime sub formă de mit. E posibil ca Aristotel să se fi referit aici la obiceiul destul de recent de a asocia planetele cu zeii din mitologia greacă. Prima referință de acest fel din literatura greacă se găsește în *Tim.* 38d, unde Platon vorbește de „steaua sfîntă a lui Hermes", iar prima listă completă apare în *Epinomis* 987b–d, unde se spune că obiceiul este de sorginte siriană.

5. În perioadele următoare, credința în corpurile cerești a fost stimulată de importanța crescîndă a astrologiei, ceea ce a făcut ca deseori să fie discutată mai cu aprindere influența lor asupra lucrurilor omenești decît existența lor. O lungă pole-

mică împotriva zeilor astrali întîlnim în Lucretius V, 110–145 (compară Epicur în D.L. X, 77), îndreptată, probabil, împotriva stoicilor, deoarece cuprinde și argumente împotriva divinității pămîntului și a mării. Panteismul stoic tindea să meargă în această direcție (vezi *SVF* II, 1027), iar doctrina specifică a divinității corpurilor cerești putea fi pusă în legătură, așa cum făcuse Aristotel în *De coelo*, cu natura *aither*-ului (o face, bunăoară, stoicul din Cicero, *De nat. deor.* II, 39–43) și aceasta tocmai grație substanței ignee a acestuia și mișcării lui rapide, indicii infailibile ale vieții și inteligenței. Aceste poziții au fost însă virulent criticate de sceptici (*ibid.* III, 23–24, 51), care erau potrivnici oricărui gen de divinație (*mantike*, vezi).

6. Argumentul că iuțeala mișcării *aither*-ului și căldura sa sînt indicii ale naturii sale intelectuale provine în cele din urmă din teorii ale percepției cum este cea a lui Diogenes din Apollonia (vezi *aisthesis* 12, *noesis* 5), dar își are originea mai imediată la tînărul Aristotel. Platon susținuse că stelele sînt formate dintr-o materie ignee și sînt ființe vii (*Tim.* 40a–b), iar sufletele oamenilor se ivesc întîi în stele, înainte de a se întrupa pe Pămînt (*ibid.* 41d–e). Acesta e, după Platon, motivul pentru care intelectul divin din noi este localizat în cap (vezi *kardia* 4), astfel încît să fie cît mai aproape de „congenerul său ceresc“ (*ibid.* 90a). Aceste sugestii au fost preluate de Aristotel și încorporate în doctrina sa despre „cel de-al cincilea element“ (*quinta essentia*; vezi *aither*), substanță din care sînt făcute atît corpurile cerești, cît și *nous*-ul nostru (*De philosophia*, fr. 27 = Cicero, *Acad. post.* I, 26; această idee este, firește, incompatibilă cu teoria sa de mai tîrziu despre *nous* ca o *energeia* spirituală; vezi *nous* 11). Ni se mai spune, apoi (Cicero, *Tusc.* I, 22), că el a plăsmuit un nou termen, *endelecheia*, pentru a descrie mișcarea perpetuă și neîntreruptă a acestuia (compară abordarea similară a *aither*-ului din *De coelo* I, 270b). Tot aristotelic ar putea fi și corolarul, menționat de Cicero (*De nat. deor.* II, 42–43), că stelele se hrănesc cu *aither*.

7. Teoria a continuat să prospere în toate ramificațiile ei. Ea reapare în pitagorismul resuscitat la începutul erei creștine (D.L. VIII, 26–27) și joacă un rol în teoriile despre suflet ale lui Poseidonios (vezi Cicero, *Tusc.* I, 42–43; și compară *sympa-*

theia 5). Pentru Philon corpurile cerești sînt „animale cu intelect“ (*zoa noeta*), sau, mai bine spus, fiecare din ele este o inteligență (*nous*) străină de rău (*De opif.* 73). Cultul acestor divinități cerești, stimulat de interesul mistuitor pentru astrologie și demonologie (cf. Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 12, 14; Plutarh, *De defec. orac.* 416d–f), trebuie să fi părut la răstimpuri pe punctul de a covîrși meticulos edificata poziție raționalistă. Un asemenea spirit pare să emane din lupta defensivă pe care o duce Plotin. Ca bun platonician și ca moștenitor oarecum ezitant al tradiției peripatetice, el a acceptat doctrina inteligențelor cerești și a stelelor ca ființe vii (*Enn.* 1, 2) ce duc o viață aflată sub semnul binelui și al fericirii (IV, 8, 2). A rămas însă neclintit în rezistența amănunțită opusă astrologiei din vremea sa (IV, 4, 30–45; vezi *sympatheia* 8).

Pentru nemurirea cerească, vezi *aer*, *aphthartos*; pentru problema corpurilor astrale, *ochema*; privitor la mișcarea corpurilor cerești, *kinoun*; la cea a inteligențelor lor, *nous*.

ouranós: cer

În vechile cosmogonii cerul e un principiu generativ (vezi Platon, *Tim* 40d–e; Aristotel, *Meta.* 1091b). Prima lui apariție într-un context filozofic se găsește într-un pasaj dificil din Anaximandros (Diels, 12A17), din care ar rezulta că acesta a postulat „infinitele *ouranoi* care sînt zei“. Începînd de atunci, viziunea greacă despre cer ca o entitate unică este înlocuită cel puțin parțial printr-o multiplicitate de sfere cerești care înconjoară pămîntul și poartă Soarele, Luna și planetele, în timp ce sfera cea mai exterioară poartă stelele fixe (vezi Aristotel, *De coelo*, I, 278b). În același pasaj din *De coelo* Aristotel arată că *ouranos* este folosit și ca desemnare pentru întregul univers, și e de notat că Platon încă mai folosea ca echivalenți unul altuia termenii *ouranos* și *kosmos* (*Phaidros* 247b, *Pol.* 269d, *Tim.* 28b); vezi și *kosmos*.

2. Pe lîngă credința în divinitatea corpurilor cerești (*ouranioi*), cerul mai avea și o altă legătură cu religia; o dată cu progresele astronomiei și, drept urmare, cu identificarea cerului cu o remarcabilă „ordine“ (vezi *kosmos*), s-a afirmat credința că rolul filozofului este de a contempla în înălțimi adevărurile

eterne. Cele mai cunoscute sînt în această privință relatările despre Anaxagora (vezi D.L. II, 7 și 12; Iamblichos, *Protrept.* 51, 6–15; pesemne că și remarca lui Aristotel despre Xenofan din *Meta.* 986b trebuie interpretată în același sens). Motivul e prezent și la Philon *De opif.* 17, 53–54, combinat de astă dată cu o creație providențială; Dumnezeu a creat cerurile în așa fel încît omul, contemplînd *harmonia* lor, să fie atras în sus spre studiul filozofiei.

3. Și pentru Platon priveliștea bolții cerești are un efect educațional relevabil: în *Rep.* 528e–530c astronomia servește ca o introducere în *dialektike* (compară *Legile* 820a–822d, 967a–968a); viziunea ordinii din ceruri este un element al mitului despre destinul sufletului atît în *Phaidros* 246d–247c, cît și în *Rep.* 616c–617d. Nuanța e ușor diferită în *Tim.* 47a–c, unde contemplarea cerurilor este menită să ducă la restabilirea armoniei (*harmonia*, vezi; vezi *kinoun* 5) în suflet. Pe vremea cînd era compusă scrierea *Epinomis* 980a-988e în Academia tîrzie, aceste considerații au fost încorporate în (și covîrșite de) teologia astrală dominantă (vezi *ouranioi* 7). Cerul devine atunci sălașul acestor zeități cerești, Olimpul (bunăoară, în *Epinomis* 977b; vezi *Tim.* 30e–40b și remarcabilul fragment din Critias păstrat în Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 54).

ousía: substanță, existență

1. Pornind de la faptul că Socrate, în *Crat.* 401c, citează variantele dialectale dorice ale cuvîntului *ousia*, s-a emis conjectura că originile filozofice ale termenului sînt pitagorice. În conformitate cu tehnica platoniciană uzuală a terminologiei variabile, cuvîntul acesta are însă în dialoguri un număr de semnificații diferite. Astfel, el înseamnă uneori existență ca opus al nonexistenței (*Theait.* 185c); este aplicat la existența lucrurilor sensibile în *Theait.* 186b, iar expresia *genesis eis ousian* („în-ființare“) din *Phil.* 26d are o accepțiune similară. În alte locuri însă, el este pus în contrast explicit cu *genesis* și cu lumea devenirii (*Soph.* 232c, *Tim.* 29c), însemnînd atunci modul de a fi a ceea ce este „ cu adevărat real“ (*ontos on*; vezi *Rep.* 509b, unde Binele depășește chiar și *ousia*, și compară

hyperousia). În *Phaidon* 65e, 91d şi *Phaidros* 245e *ousia* are chiar un înţeles apropiat de accepţiunea aristotelică a „esenţei“ fiind atunci echivalent cu termenul „definiţie“.

2. Căutarea substanţei de către Aristotel începe în *Categoriile*, unde ea este caracterizată drept ceea ce nu se enunţă despre un subiect, nici nu este prezent într-un subiect, bunăoară un om individual sau un cal individual. Acest individual (*tode ti*) este substanţă în sensul primar, dar cuvîntul „substanţă“ poate fi folosit şi pentru a desemna genul (*genos*) şi specia (*eidos*), iar dintre acestea două, *eidos*-ul e mai îndreptăţit să fie substanţă pentru că se află mai aproape de substanţa primară individuală: numind un copac individual „stejar“ spunem ceva mai dătător de seamă despre ceea ce el este decît numindu-l „plantă“ (*Cat.* 2a–b). Aristotel este, pe deasupra, convins că problema pusă de metafizică şi în fond de întreaga filozofie, şi anume, „ce este fiinţa [*on*]?“ se reduce de fapt la „ce este *ousia*?“, pentru că fiinţa este, înainte de toate, substanţă (*Meta.* 1028b).

3. În *Meta.* 1069a, Aristotel distinge trei tipuri de *ousiai:* 1) cele sensibile (*aisthetos*) şi veşnice (*aidios*) care sînt corpurile cereşti, ele sînt nepieritoare (vezi *aphthartos*) pentru că mişcarea naturală a elementului lor, *aither*-ul, este circulară; 2) cele sensibile şi pieritoare, adică cele recunoscute de toată lumea drept substanţe — plantele, animalele etc.; şi 3) substanţa nemişcată (*akinetos*). Toate substanţele de la punctele 1) şi 2) sînt compuşi şi Aristotel caută să determine care din componentele lor sînt îndreptăţite să fie numite substanţă (*Meta.* 1028b–1041b). Lista din care trebuie ales este redusă la patru: substratul (*hypokeimenon*), genul (*genos*), universalul (*katholou*) şi esenţa (*ti esti*). Rezultatele sînt aceleaşi cu cele obţinute în *Categoriile*; esenţa (sau *eidos*) este cel mai potrivit să fie numită substanţă (*ibid.* 1041a–b), de astă dată nu în calitate de entitate predicaţională, adică de „specie“, ci în calitate de cauză formală imanentă fiinţelor compuse (vezi *eidos*). Ea satisface cele două cerinţe formulate prealabil pentru substanţă: este separabilă (vezi *choriston*) şi, cînd e încorporată în materie, este ceva individual (*tode ti*) (*ibid.* 1029a). Aristotel

tratează despre clasele 1) și 2) în *De coelo* și în *Fizica*, iar apoi abordează chestiunea substanțelor nemișcate într-o carte mai tîrzie a *Metafizicii* (1071b–1076a). Existența acestora este necesară pentru că atît mișcarea (*kinesis*) cît și timpul (*chronos*) sînt veșnice. Pentru explicarea acestei mișcări perpetue trebuie să existe o substanță nemișcată, adică ceva ce pune în mișcare în chip de cauză finală: aceasta este Primul Mișcător (*ibid.* 1072a–1073a; vezi *kinoun* 7–10). Există mai mulți mișcători de acest fel, numărul lor exact urmînd a fi determinat prin calcule astronomice (47 sau 55 ?) (1073a–1074a; vezi *kinoun* 11–12).

4. Categoria aristotelică de substanță ca *hypokeimenon* devine pentru stoici materie (*SVF*, I, 87, II, 369). Ontologic ea este folosită în același sens, vezi Marc Aureliu, *Med.* VI, 1; XII, 30. Plotin critică și respinge analiza aristotelică a substanței (*Enn.* VII, 3, 3–5); singurul lucru pe care materia, forma și compusul îl au în comun este ființa, și chiar și aceasta este diferită în cele trei cazuri (*ibid.* VI, 3, 6–7). *Ousia* sensibilă, așadar, nu este nimic mai mult decît un conglomerat de calități și de materie (*ibid.* VI, 3, 8).

P

palingenesía: renaștere, transmigrație a sufletelor (cuvîntul *metempsychosis* apare foarte tîrziu)

Faptul că Pitagora a susținut o asemenea doctrină este atestat de contemporanul său Xenofan (fr. 7), iar o mărturie mai veche și mai îndoielnică (D.L. VIII, 4, 5) spune că Pitagora își amintea de ultimele sale patru reîncarnări. Legătura dintre calitatea reîncarnărilor și o anumită scară etică reiese clar din

orfism și Empedocle (fr. 115, 117, 127, 146, 147). Platon a aflat de această doctrină (*Menon* 81a), pe care în *Phaidon* 70c–72e o încorporează în demonstrația sa că sufletul e nemuritor; același lucru îl face, într-un context mai orfic, în *Phaidros* 249a și *Tim.* 42b–c, unde nașterile succesive sînt legate de puritatea morală. Cea mai elaborată prezentare platoniciană se găsește în „Mitul lui Er" din *Rep.* 614b–621b. Pentru ideea greșită pe care o are Herodot despre originile acestei doctrine, vezi *Hist.* II, 123.

Presupozițiile filozofice legate de *palingenesia* se află într-o strînsă conexiune cu natura și separabilitatea sufletului, vezi *psyche*; utilizarea ei epistemologică poate fi constatată în *anamnesis* (vezi), iar unele din aspectele ei religioase, în *kathodos*.

parádeigma: model
Vezi *mimesis*.

parénklisis: deviație (a atomilor)
Vezi *kinesis*.

páschein: a suferi, a fi afectat, pasiune

1. Pasiunea (*paschein*), starea generală al cărei afect precizat este *pathos*-ul (vezi), constituie, împreună cu corelativul său, acțiunea (*poiein*), o funcție a străvechii idei de „putere" (*dynamis*, vezi). Izolarea și conceptualizarea lor par însă a fi fost efectuate de Platon (dar vezi *Gorg.* 476a–e, unde ușurința cu care sînt manipulate sugerează că erau de mai multă vreme în uz), care împarte schimbarea (*kinesis*, vezi) într-un aspect activ și unul pasiv (*Theait.* 156a; compară *Legile* X, 894c), socotite de el mai tîrziu semne distinctive ale devenirii (*genesis*; *Soph.* 248c).

2. Asocierea acțiunii și pasiunii cu *genesis* rămîne statornică, nu în sensul de schimbare calitativă sau de locomoție, cum sugerează Platon (*Theait.* 156c), ci în sensul tehnic aristotelic al lui *genesis* (vezi), adică în sensul de schimbare substanțială și, în particular, de trecere a unui element (*stoicheion*) în altul. Elementul-cheie al acțiunii și pasiunii este contrarie-

tatea (*enantion*, vezi); lucruri identice nu pot acționa unul asupra altuia (Platon, *Tim.* 57a; Aristotel, *De gen. et corr.* I, 323b). Așadar, puterile și calitățile implicate în *genesis* trebuie să fie generic aceleași dar diferite ca specie, *genesis* putînd fi definită drept „trecere în contrariu" (Aristotel, *op. cit.* I, 324a).

3. Simpla contrarietate nu este însă de-ajuns: puterile contrare trebuie să aibă capacitatea pentru acțiune sau pasiune. Este semnificativ faptul că Aristotel, atunci cînd încearcă să discearnă care sînt puterile prezente în *genesis* proprie elementelor, exclude „ușorul" și „greul" tocmai pentru că, deși sînt contrarii, nu posedă *poiein* și *paschein* (*ibid.* II, 329b).

4. La Aristotel *paschein* este una din cele zece *kategoriai* (vezi; *Cat.* 1b–2a), exemplificată prin „a fi tăiat", „a fi ars". Asemeni lui *poiein*, ea admite contrarii și grade (*ibid.* 11b). În stoicism, „pacientul" (*paschon*) este identificat cu materia (*hyle*), iar agentul (*poioun*), cu *logos*-ul (vezi; D.L. VII, 134). Atît Aristotel, cît și stoicii disting între elementele active și pasive, sau, mai bine spus, între calitățile active și pasive din ele (*Meteor.* IV, 378b; *SVF* II, 418; vezi *genesis*).

Pentru *archai* active și pasive ale mișcării, vezi, respectiv, *kinoun* și *physis*; pentru implicațiile lor metafizice, *energeia* și *hyle*; pentru rolul lor în percepție, *aisthesis*; pentru *actio in distans* și problema contactului, *sympatheia* 7.

páthos: eveniment, trăire, suferință, emoție, atribut

1. Istoria cuvîntului *pathos* este încețoșată de o multiplicitate de conotații. În accepțiunea sa cea mai generală, el înseamnă „ceva ce se întîmplă", fie cu referire la evenimentul însuși (vezi Herodot V, 4; Sofocle, *O.T.* 732), fie la persoana afectată (ca în Platon, *Phaidon* 96a: „trăirile mele"), cea de a doua utilizare fiind considerabil extinsă în direcții etice, ca de exemplu în cazul „suferinței instructive" de la tragedieni (vezi Eschil, *Aga.* 177). Pornind din acest punct, speculația filozofică merge în două direcții diferite, investigînd *pathos*-ul atît ca „ceea ce li se întîmplă corpurilor", cît și ca „ceea ce li se întîmplă sufletelor", prima la rubrica generală a calităților, a

doua la cea a emoțiilor. Între ele creează o punte teoriile materialiste ale senzației, care reduc cunoașterea senzorială la un *pathos* al simțurilor, capabil, la rîndul său, să declanșeze *pathe*-le sufletului.

2. Dar a discuta despre *pathe* ca despre „ceea ce li se întîmplă corpurilor“ înseamnă a folosi termenii într-un mod în care ei nu erau înțeleși înainte de epoca lui Platon. Acesta era cu siguranță capabil să distingă între un corp (sau subiect) și ceea ce i se întîmplă acestuia (vezi *Tim.* 49a–50a), dar nu prea sînt dovezi că presocraticii erau capabili de asemenea distincții și de izolarea, presupusă în ele, a unei „calități“; strămoșul presocratic al calității, *dynamis* (vezi), era privit ca un „lucru“. Aceasta se vede foarte limpede din felul cum tratează Anaxagora „semințele“ (vezi *stoicheion* 11–12). La început există doar un amestec (*meigma*) care cuprinde „toate lucrurile [*chremata*] laolaltă“ (fr. 1), iar dintre acestea din urmă constatăm că fac parte nu doar clasicele *stoicheia* empedocleene, ci și *pathe/dynameis*: umedul și uscatul, caldul și recele, luminosul și întunecatul (fr. 4). Nici unul din acestea nu este perceptibil, pentru că toate sînt contopite în *meigma*.

3. În urma mișcării de rotație provocate de *nous*, diversele „semințe“ se separă (*apokrisis*) și cuprind și ele părți din toate, dar sînt calitativ distincte (vezi fr. 4, *init.*), pesemne datorită precumpănirii uneia sau alteia dintre *pathe*. Atunci de ce nu sînt perceptibile? Din pricina micimii lor, astfel că abia cînd se asociază (*synkrisis*) în compuși de dimensiuni mai mari, aceștia din urmă devin perceptibili și sensibil diferiți datorită precumpănirii cîte unui tip de constituent (Aristotel, *Phys.* I, 187a).

4. În atomism *pathe*-le au un rol mai restrîns. Potrivit acestei concepții, există numai atomii (*atoma*, vezi) și vidul (*kenon*), iar atomii au numai două calități, mărimea și forma (Diels, 68A37; poate și greutatea, vezi Aristotel, *De gen. et corr.* I, 326a, deși aceasta pare un adaos mai tîrziu la atomism; vezi *kinesis*). Aceasta conduce la punctul de vedere că orice percepție, ba chiar orice cunoaștere senzorială, poate fi redusă la contact sau atingere (*haphe*; Aristotel, *De sensu* 442a; pri-

vitor la problema cunoașterii intelectuale, vezi *noesis* 6). Avem, firește, și alte tipuri de experiențe senzoriale, acestea însă sînt doar impresii pasive (*pathe*) subiective și convenționale (*nomos*) ale simțurilor, cărora noi le acordăm un anume tip de realitate (Theofrast, *De sens*, 61, 63).

5. E clar că aici este în joc distincția dintre puterile active (*dynameis*) inerente lucrurilor și avînd capacitatea de a acționa (*poiein*) și activările pasive (*pathe*) ale corpului care suferă (*paschein*) acțiunea. Democrit a delimitat în mod riguros calitățile active (*poion* vezi), respingînd întreg mecanismul presocratic al „contrariilor" (*enantia*, vezi) și reducînd orice „activitate" la contact. S-ar părea astfel că accentul pus de el pe calitatea subiectivă a cunoașterii senzoriale a fost rezultatul unor considerații pur teoretice, deși era consonant cu accentele relativiste de factură mai etică (avînd, la rîndul lor, corolare epistemologice) promulgate de sofiști (vezi *nomos*).

6. La Platon *pathe*-le etice se înfățișează, cel puțin pe alocuri, ca o funcție a materialității: ele apar în părțile materiale, corporale ale sufletului și sînt prezente aici ca urmare a conjuncției sufletului cu corpul (*Tim.* 42a–b, 69c). El se aliniază poziției atomiste cînd vorbește despre *pathe* ca despre o specie a percepției, ca și atunci cînd încearcă să reducă senzația (*aisthesis*) la contact (*ibid.* 61c–63e). Se desparte însă de această poziție prin remarca sa că atunci cînd contactele sînt excesive, se produc plăcerea și durerea (*ibid.* 64a–65b). Această explicație mai degrabă materialistă nu reprezintă singurul sau ultimul cuvînt al lui Platon în chestiunea *pathe*-lor (vezi *hedone* 2–3), dar este interesantă prin aceea că realizează legătura dintre *pathos* ca o calitate fizică și *pathos* ca fenomen etic.

7. Latura etică a *pathe*-lor se dezvăluie în cadrul altor considerații. Platon mai susține, pe alocuri, tripartiția sufletului (vezi *psyche* 15). Sînt *pathe*-le caracteristici ale tuturor părților sufletului sau doar ale părților lui inferioare, materiale? Platon nu se rostește deloc clar asupra acestui punct. În *Timaios* (*loc. cit.* și 69c–d) el pare să le excludă din *logistikon*, pe cînd în *Legile* (897a) și *Phaidros* (245c), nu. De fapt, întreaga

doctrină a sufletului tripartit pare a se baza pe recunoașterea unor *pathe* aflate în conflict, iar în *Republica* (580d, 581a) ni se spune cît se poate de răspicat că *fiecare* parte a sufletului își are propriile ei *pathe*. După toate probabilitățile, Platon n-a împăcat niciodată pînă la capăt *logistikon*-ul incorporal, separat și oarecum îndepărtat, pe care, pesemne, îl preluase din pitagorism și de care avea nevoie pentru teoria sa despre *palingenesia* și despre cunoașterea *eide*-lor, cu sufletul mai „angajat“ de care avea nevoie cînd analiza din punct de vedere etic conduita umană.

8. În *Meta.* 1022b Aristotel rezumă succint modul cum au folosit predecesorii săi *pathe*-le ca experiențe ale corpului. Întrucît el deosebise deja la *dynamis* (vezi) cele două accepțiuni — de putere și de potențialitate —, termenul *pathos* poate fi folosit în ambele aceste sensuri sau, dacă e să fie plasat în categoria substanței și a accidentului, el este fie o capacitate de schimbare pe care o are un subiect (*hypokeimenon*), fie însăși schimbarea actuală, îndeosebi cea calitativă. Astfel, schimbarea din categoria calității (*alloiosis*, alterare) este definită drept „schimbare [*metabole*] în privința *pathos*-ului“ (*Meta.* 1069b; pentru deosebirea dintre aceasta și *genesis*, schimbarea în privința substanței, vezi *stoicheion* 15).

9. În *Etica* sa, Aristotel acordă din plin atenție *pathe*-lor sufletului. Platon, în *Phaidros* (245c), descrisese deja sufletul ca fiind subiectul trăirilor (*pathe*) și sursa activităților (*erga*), iar Aristotel face din acestea obiectul moralei (*Eth. Nich.* II, 1106b, vezi *praxis*; cea de a treia stare a sufletului, *hexis*, vezi, nu este decît dispoziția noastră către celelalte două). Virtutea constă în atingerea de către om a unei poziții de mijloc (*meson*, vezi) în privința lor; vezi *arete*.

10. Natura cu adevărat psihică a *pathe*-lor este ilustrată de faptul că ele sînt însoțite de plăcere sau durere (*ibid.* II, 1105b). Acest lucru nu trebuie însă interpretat ca un indiciu al totalei lor imaterialități, chiar dacă ele sînt afecte ale sufletului incorporal. *Pathe*-le sînt totdeauna însoțite de anumite schimbări pur fizice și tocmai din acest motiv *psyche* nu poate fi considerată o substanță separată, ci *entelecheia* unui corp

(*De an.* I, 403a). Iar cînd același criteriu este aplicat la *nous*, tocmai faptul că este lipsit de *pathe* sugerează că e nemuritor (*ibid.* I, 408b); vezi *nous*.

11. În perioada cînd atomismul apare în varianta sa epicuriană, rafinările platoniciene și aristotelice ale noțiunii de *pathe* ies în evidență. Elementul subiectiv, atît de proeminent la Democrit, apare acum temperat (vezi *holon*), iar *pathe*-le, deși sînt încă în esență senzații tactile, se disting acum prin prezența concomitentă a plăcerii sau durerii. Acestea din urmă se plasează de astă dată în centrul atenției prin faptul că reflectă proprietatea (*oikeion*) sau improprietatea (*allotrion*) obiectului perceput, oferind astfel criterii pentru alegerea binelui și evitarea răului (D.L. X, 34, 129; vezi *hedone*. Pentru rolul de curînd sporit al ideii de „proprietate" în stoicism, vezi *oikeiosis*).

12. Pe cît se pare, Zenon a susținut că toate *pathe*-le, care erau definite drept „impulsuri [*hormai*, vezi] excesive" (o idee în esență identică este exprimată în *Tim.* 42a–b), sînt mișcări iraționale ale sufletului (D.L. VII, 110), în timp ce Hrysip prefera poziția mai intelectualistă care vedea în ele stări ale facultății raționale (*hegemonikon*; *SVF* III, 459, II, 823; vezi *aisthesis* 5, *noesis* 17). Pentru stoici, viața virtuoasă constă nu în a găsi o stare de mijloc pentru *pathe*, ca la Aristotel, ci în a le extirpa cu totul. Omul înțelept este deci acela care a atins stadiul de *apatheia* (vezi). Cele patru *pathe* principale sînt: durerea, frica, pofta și plăcerea (D.L. VII, 110; ele sînt definite în *SVF* III, 391; compară listele platoniciană și aristotelică în *Tim.* 42a–b, respectiv *Eth. Nich.* II, 1105b; vezi de asemenea *noesis*).

Pentru *pathe*-le materiei, vezi *paschein*, *dynamis*, *poion*, *onoma*; pentru vindecarea *pathe*-lor etice după principiul *homeopatic*, *katharis*; pentru extirparea lor, *apatheia*; pentru legătura lor cu percepția, *aisthesis*.

péras: limită

Deși ideea de limită este în mod evident o componentă a *apeiron*-ului lui Anaximandru (absența oricărei determinații

interne?), ea începe să joace un rol formal la pitagorici unde, potrivit mărturiei lui Aristotel, reprezenta, împreună cu nelimitatul, un principiu ultim al realității, aflat în spatele numărului par (*Meta.* 986a*). Limita se află în fruntea unuia din tabelele pitagorice de contrarii reproduse în *Meta.* 986a, iar în *Eth. Nich.* 1106b este pusă explicit în corespondență cu Binele. *Peras* al pitagoricilor poate fi pus în legătură cu descoperirea de către ei a proporțiilor numerice în armonia muzicală (vezi Aristotel, *De coelo* 290b12). Cu o asemenea intenție pare utilizat termenul *peras* și de către Platon în *Phil.* 23c–26d; pentru implicațiile lui etice, vezi *meson, agathon, harmonia.*

Pentru limită ca factor în definiția numărului, vezi *poson*; pentru o posibilă adaptare plotiniană, *aisthesis.*

phantasía: imaginație, reprezentare, impresie

Platon desemnează prin termenul *phantasia* o combinație între judecată și percepție (*Theait.* 195d). Pentru Aristotel imaginația (*phantasia*) este un intermediar între percepție (*aisthesis*) și gîndire (*noesis*), *De an.* III, 427b–429a (compară poziția analoagă pe care o are *phantasia* în Plotin, *Enn.* IV, 4, 12). Ea este o mișcare a sufletului cauzată de senzație, un proces ce prezintă o imagine care poate să persiste și după ce procesul de percepere încetează. *Phantasia* este definită de Zenon drept „o impresie în suflet“ (Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 236), un „impuls din afară“, capabil să fie reținut (*katalepsis*) de suflet și să primească asentimentul acestuia (Cicero, *Acad. post.* I, 11, 40–42). Natura ei sensibilă a fost schimbată din „impresie“ în „alterare“ de către Hrysip (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 228–231, 233), care a mai susținut că ea, și nu *katalepsis*, este criteriul adevărului (D.L. VII, 54; vezi *katalepsis*).

Pentru rolul „fantazării“ în crearea de „false plăceri“, vezi *hedone*; pentru alte remarci privind rolul ei în intelecție, vezi *noesis.*

---

* În versiunea românească a *Metafizicii*, termenul este redat nu prin „limită“, ci prin „finit“; tot așa, în loc de „nelimitat“, avem „infinit“. — *N. trad.*

philosophía: iubire de înțelepciune, filozofie

1. Potrivit tradiției grecești acreditate, Pitagora a fost primul care a folosit termenul *philosophia* (vezi D.L. I, 12; Cicero, *Tusc.* V, 3, 8) și care l-a înzestrat cu o puternică încărcătură religioasă și etică (a se vedea, prin contrast, accepțiunea neutră „ioniană“ din Herodot, I, 30), încărcătură constatabilă cel mai bine în viziunea despre filozof creionată de Socrate în *Phaidon* 62c–69e. La Aristotel termenul pierde aceste conotații pitagorice (același proces este vizibil la Platon, vezi *phronesis*): *philosophia* a devenit acum un sinonim pentru *episteme* (vezi) în sensul de disciplină intelectuală ce caută să descopere cauzele (*Meta.* 1026a). În același pasaj Aristotel menționează „filozofia primă“ (*prote philosophia*) sau „teologia“ (vezi *theologia*; „metafizică“ e un cuvînt introdus mai tîrziu), ce are ca obiect nu lucrurile schimbătoare, ca fizica (numită și „filozofie secundă“, *ibid.* 1037a), nu pe cele legate de materie, ca matematica, ci ființa (*on*) eternă, imuabilă și separată de materie. Este aceeași știință pe care în *Meta.* 980a–983a el o numește *sophia.*

2. Împărțirea filozofiei în fizică, etică și logică își are, probabil, originea în stoicism (D.L. VII, 39; Cicero, *Acad. post.* 5, 19) și tot stoicii au fost cei care au lărgit sensul cuvîntului *philosophia* în așa fel încît să cuprindă din nou dimensiunea practică deopotrivă cu cea teoretică: vezi definiția lui Cicero, *De fin.* III, 2, 4, ca *ars vitae*; vezi *sophia, ouranos.*

Pentru metodologia filozofiei, vezi *aporia, dialektike, endoxon.*

phorá: locomoție

După Aristotel, orice locomoție poate fi redusă la 1) mișcare circulară în jurul unui centru, sau 2) mișcare rectilinie de apropiere sau de depărtare față de un centru (*De coelo* 268b). Mișcarea circulară este primordială (*De coelo* 269a; *Phys.* VIII, 265a–266a), ea fiind mișcarea naturală a celui de-al cincilea element, *aither*-ul, din care sînt făcute corpurile cerești (*De coelo* 269b–270b), în timp ce mișcările rectilinii sînt naturale pentru celelalte patru elemente; vezi *kinesis, stoicheion.*

phrónēsis: înțelepciune, înțelepciune practică, prudență

1. Dintotdeauna a existat convingerea că în virtute este prezent un fel de control intelectual, dovadă remarca cinicului Antistene (D.L. VI, 13) și pasajul din Platon, *Rep.* VI, 505b, referitor probabil la cinici, care ar fi identificat binele cu *phronesis*. Pentru Socrate, această intuire intelectuală a valorilor etice transcendentale devine sinonimă cu virtutea (*arete*), vezi Xenofon, *Mem.* III, 9, 4; Platon, *Gorg.* 460b; *Menon* 88a–89a (dar compară *Phaidon* 69a–b, unde ea este numai o componentă a lui *arete*); Aristotel, *Eth. Nich.* 1144b.

2. Acolo unde la Platon încep preocupările cu caracter mai metafizic, termenul *phronesis* începe să-și piardă coloritul practic și etic, ajungînd finalmente să însemne contemplarea intelectuală a *eide*-lor (vezi *Rep.* 505a și urm.), iar în *Philebos* este utilizat în mod curent ca un sinonim pentru *nous* în accepțiunea acestuia de tip suprem de cunoaștere (22a, 22d, 66b; vezi *hedone*), utilizare destul de răspîndită la presocratici în discuțiile lor privitor la asemănările și deosebirile dintre cunoașterea senzorială și gîndire (vezi *aisthesis*, *noesis*). În scrierea de tinerețe *Protrepticus* (fr. 52), Aristotel menține încă poziția platoniciană, dar în *Eth. Nich.* VI, 1140a–b, semnificația lui *phronesis* este din nou restrînsă la sfera morală, în timp ce latura de *theoria* din *phronesis* platoniciană este separată drept înțelepciune teoretică (*sophia*), vezi *ibid.* 1143b–1145a. La Epicur, în pofida hedonismului său, *phronesis* joacă un rol central (D.L. X, 131), întocmai ca și în stoicism (Plutarh, *De vit. mor.* 2; *SVF* III, 256) și la Plotin (*Enn.* I, 2, 7; I, 6, 6).

Privitor la sediul lui *phronesis*, vezi *kardia*.

phthorá: pieire, corupție

Phthora în sensul de capăt al procesului numit *kinesis* este un corelativ al lui *genesis*, începutul procesului, și trebuie privit în acest context (bunăoară la Anaximandru, Diels, 12B1). Astfel, ființele lipsite de *kinesis*, cum sînt *on*-ul lui Parmenide (fr. 8, rîndul 26) și *eide*-le lui Platon (*Phaidon*, 78a), sînt lipsite deopotrivă de *genesis* și de „pieire“ (vezi Parme-

nide, fr. 8, rîndul 27, unde corolarul este specificat). În cadrul lumii sensibilelor (*aistheta*), Platon avea o foarte laborioasă analiză a schimbării (vezi *metabole*) în care *genesis-phthora* apar în categoria a ceea ce Aristotel numește „schimbare substanțială". În unul din aceste pasaje (*Legile* 894a) există o cvasi-definiție a lui *phthora* ca „schimbare într-o altă constituție (*hexis*)". La Aristotel *genesis* este perpetuă pentru că fiecare *phthora* este, de fapt, o nouă *genesis* (*De gen. et corr.* I, 318a); vezi *genesis*.

Problema corupției *kosmos*-ului este discutată la *aphthartos*, iar cea a corupției sufletului la *athanatos*.

physikós: cercetător al lui *physis* (vezi), filozof al naturii

Vezi *theologia, aphairesis, ergon.*

phýsis: natură

1. Deși cuvîntul însuși nu este ferm atestat pînă în epoca lui Heraclit (el apare totuși mai devreme în titlurile unor scrieri ale lui Anaximandru și Xenofan), e clar că investigația care uzează de abordarea metodologică cunoscută drept *logos* iar mai tîrziu cunoscută la Pitagora drept *philosophia* (vezi) a avut ca temă generală *physis.* Așa înțelegeau lucrurile atît Platon (vezi *Phaidon* 96a), cît și Aristotel (*Meta.* 1005a), care-i numesc pe vechii filozofi *physikoi*, adică gînditori preocupați de *physis.* Acest cuvînt însemna următoarele lucruri diferite dar legate între ele: 1) procesul de creștere sau *genesis* (bunăoară, Empedocle, fr. 8, 63; Platon, *Legile* 892c; Aristotel, *Phys.* 193b); 2) materialul fizic din care sînt făcute lucrurile, *arche* (vezi) în sensul de *Urstoff* (bunăoară, Platon, *Legile* 891c; Aristotel, *Phys.* 189b, 193a); și 3) un fel de principiu de organizare, structura lucrurilor (bunăoară, Heraclit, fr. 123; Democrit, fr. 242).

2. Semnificațile 1) și 2) se cer privite în contextul teismului presocraticilor: acest „material" era viu, așadar divin, așadar nemuritor și indestructibil (vezi Aristotel, *De an.* I, 411a, *Phys.* III, 203a–b; Platon, *Legile* 967a; compară *Epinomis*

991d). Astfel, *physis* a primilor filozofi poseda mișcare și viață, dar o dată cu categorica alungare de către Parmenide a lui *kinesis* din domeniul ființei (vezi *on*), noțiunea de *physis* a fost în fapt nimicită; inițierea mișcării este de acum trecută asupra unor agenți exteriori, ca de exemplu „Iubirea și Discordia" lui Empedocle (vezi Diels, fr. 31A28) și *nous*-ul (vezi) lui Anaxagora sau — ceea ce în ochii lui Platon reprezintă doctrina cea mai dăunătoare din punct de vedere religios (*Legile* 889c) — mișcarea este pusă sub semnul aleatorului și al necesității (probabil că Platon se referă la atomiști; vezi *tyche*). Ceea ce Platon socotește greșit în concepțiile despre *physis* din vremea sa este materialitatea acestuia (*Legile* 892b) și absența rațiunii formative (*techne*; vezi *Soph.* 265c). Tocmai pentru a îndrepta aceste concepții greșite, Platon îi acordă lui *psyche* rolul de sursă a mișcării.

3. La Aristotel *physis* e supusă unei reabilitări generale, ea preluînd multe din funcțiile pe care le are la Platon *psyche*: ea este definită (*Phys.* II, 192b) drept „cauza [*aitia*] și principiul [*arche*] mișcării și repausului pentru lucrurile în care este prezentă în chip nemijlocit". Asemeni lui *psyche*, *physis* este spirituală pentru că este în primul rînd formă (*Phys.* II, 193a) și acționează în vederea unui scop (*telos; Phys.* II, 194a). Aici se ivesc două dificultăți: înlocuind *psyche* prin *physis*, Aristotel a rupt legătura dintre mișcare și viață, ca și, pe de altă parte, dintre scop (*telos*) și inteligență (*nous*). Prima dificultate el o rezolvă extinzînd *physis* pînă în domeniul elementelor neînsuflețite și formulînd doctrina „mișcării naturale" pentru fiecare din ele (vezi *stoicheion*, *kinoun* 8), dar în *Phys.* VIII revine la o poziție mai platoniciană: lucrurile „însuflețite", adică vii, au înăuntrul lor atît principiul mișcării cît și pe inițiatorul acesteia, deosebindu-se prin aceasta de lucrurile neînsuflețite, care au în ele principiul pasiv (*paschein*) al mișcării, dar nu și pe cel activ (*poiein*), acesta din urmă trebuind, de aceea, să intervină din afară (*Phys.* VIII, 255b–256a): astfel, orice mișcare reclamă, de fapt, o cauză eficientă (*kinoun*). Privitor la cea de a doua problemă, aceea a legăturii dintre *telos* și *nous*, Aristotel e de asemenea ambivalent: în

Phys. II, 199a întîlnim juxtapuse două argumente în favoarea teleologiei lui *physis*, dintre care unul sugerează prezenţa *nous*-ului, pe cînd celălalt o neagă.

4. Monismul stoic a dus la identificarea Dumnezeu-natură-foc (*SVF* II, 1027; Cicero, *De nat. deor.* II, 22, 57). În rolul său imanent activ, *physis* este *logos* (Seneca, *De benef.* IV, 7), iar la nivelul existentului individual, este *logoi spermatikoi* (vezi). El este un principiu moral prin aceea că scopul omului constă în a trăi „în armonie cu natură" (pentru moralitatea „naturală" a stoicilor şi teoria interconexiunilor din natură, vezi *nomos*, respectiv *sympatheia*).

5. Doctrina lui Plotin despre natură este racordată la viziunea sa despre suflet; atît sufletul universului (vezi *psyche tou pantos*), cît și sufletele individuale, imanente ale oamenilor au cîte două aspecte diferite: o latură superioară, contemplativă, sufletul propriu-zis (deşi în *Enn.* IV, 4, 13, ea este numită *phronesis*), și o latură inferioară, *physis*, cu fața întoarsă pe veci de la *nous* și pe care slăbirea, rezultată de aici, a puterii contemplative o face să decadă de la *theoria* la activitate (*praxis*); ea produce nu în chip mecanic, ci ca o formă anemiată a contemplaţiei (*Enn.* III, 8, 2–5). Înăuntrul acestei *physis* individuale se află facultatea vegetativă, care acţionează fără gîndire şi fără imaginație (*Enn.* IV, 4, 13); vezi *psyche*, *telos*.

pístis: 1) credință, crezare, convingere (stare subiectivă); 2) ceva ce insuflă convingere, dovadă

1) Termenul apare atît la Parmenide (fr. 1, rîndul 30; fr. 8 rîndul 50), cît și la Empedocle (fr. 3, 4, 114), dar e îndoielnic dacă este folosit aici într-un sens cît de cît tehnic. În „linia divizată" a lui Platon stările mentale care nu constituie adevărată cunoaștere (*episteme*), ci au de-a face cu „opinia", sînt împărțite în două clase: una are de-a face cu imagini (*eikones*) ale lucrurilor sensibile, pe cînd cealaltă, caracterizată drept *pistis*, este percepția lucrurilor sensibile (*Rep.* 509e–511e). *Pistis* nu joacă un rol important în epistemologia

lui Aristotel; acesta este preocupat de ea doar în contextul relației dintre demonstrație și convingere; 2) *pistis* (convingerea subiectivă) formează obiectul meșteșugului retoric (*Rhet.* I, 1355b), iar în *Rhet.* I, 1356a sînt schițate diferite mijloace de persuasiune.

plḗthos: pluralitate

După Aristotel (*Meta.* 1020a), se numește pluralitate (sau multiplicitate) ceea ce virtual se poate împărți în părți necontinue (*me syneches*). Astfel, o posibilă definiție a numărului (*arithmos*, vezi) este „pluralitate (*plethos*) cu limită“ (*peras*) (*loc. cit.*). Această cantitate (*poson*) discretă, numărabilă, care este *plethos*-ul stă, astfel, în opoziție cu cantitatea continuă, măsurabilă, care este mărimea (*megethos*, vezi).

Pentru soluția platoniciană finală a problemei Unului (*hen*) și multiplului (*plethos*), vezi *trias* 5.

pneúma: aer, răsuflare, spirit, duh, *spiritus*

1. Cuvîntul *pneuma*, care înseamnă aer sau suflare (verbul grec cu aceeași rădăcină este folosit cu ambele sensuri la Homer), este utilizat în primul sens atunci cînd apare pentru prima dată la Anaximene. *Pneuma* sau *aer*-ul, spune el, ține laolaltă *kosmos*-ul, întocmai cum sufletul noastru, care este de asemenea *aer*, ține laolaltă corpul nostru (fr. 2; unora, limbajul acestui fragment li se pare întrucîtva prea „modern“ pentru a se putea recunoaște în el adevăratele opinii ale lui Anaximene). Identificarea aerului cu suflarea, implicită în analogia lui Anaximene, pitagoricii o fac explicită atunci cînd susțin că *pneuma* și vidul sînt inhalate de univers* (Aristotel, *Phys.* IV, 213b).

2. Dar, în gîndirea unor autori din secolul al cincilea, legătura dintre respirație și principiul vital face saltul, ca și în însuși conceptul de *psyche*, la o nouă conexiune cu cunoașterea. Potrivit lui Diogenes din Apollonia, *aer*-ul (vezi) este *arche* a tuturor lucrurilor, iar aerul cald din noi este suflet

---

* În versiunea românească a *Fizicii*: „vidul pătrunde în cer din infinitatea suflului“. — *N. trad.*

(fr. 5; același pasaj mai precizează că aerul din noi este mai cald decît aerul înconjurător, dar considerabil mai rece decît cel din apropierea Soarelui; compară Cleanthes 4 *infra* și vezi *nous*). Apoi ni se spune (Theofrast, *De sens.* 39, 44) că el este izvorul cunoașterii, atît al senzației (*aisthesis*, vezi), cît și al gîndirii (*phronesis*). Aerul interior nu poate fi decît uscat și fierbinte (compară sufletul igneu al lui Heraclit) și el circulă prin corp împreună cu sîngele (vezi *kardia*). O teorie similară apare la autori de formație medicală (vezi *De morbo sacro* 16).

3. Aristotel continuă să folosească termenul *pneuma* în sensurile lui curente de aer, suflare și vînt, dar introduce în plus ceva numit *pneuma* înnăscută (*symphyton*) care e un gen de substanță fierbinte, spumoasă, cu o compoziție analoagă elementului din care sînt făcute stelele (pentru modul cum din această sugestie se dezvoltă corpul astral al neoplatonicienilor, vezi *ochema*). Ea pornește din inimă și are funcția de a realiza legătura senzitivă și cinetică între organele fizice și *psyche* (vezi *De gen. anim.* II, 736a–737a). Această *pneuma* este prezentă în spermă și transmite sufletul nutritiv și senzitiv de la progenitor la progenitură (*ibid.* 735a).

4. Interesul filozofic al lui Aristotel pentru *pneuma* n-a fost foarte mare, în schimb stoicii i-au acordat o poziție centrală. *Pneuma* este un compus din aer și foc (*SVF* II, 442), iar sufletul nu e decît o versiune încălzită a ei (*ibid.* I, 135). Această *pneuma*, care este înnăscută (*symphyton*), circulă prin tot corpul împreună cu sîngele (*ibid.* II, 885; vezi *psyche* 28) în același mod în care Zeul, numit și el *pneuma*, este răspîndit prin întregul *kosmos* (*ibid.*; vezi concepția lui Poseidonios, *ibid.* II, 1009), variind doar prin gradele sale de tensiune (*tonos*, vezi). Fiecare sistem pneumatic își are *hegemonikon*-ul (vezi) său, adică partea sa diriguitoare: cea a omului se află în inimă (*kardia*, vezi); cea a *kosmos*-ului, fie în *aither* (vezi; așa gîndesc Zenon și Hrysip, *ibid.* II, 642–644), fie în Soare (la Cleanthes, *ibid.* I, 499).

5. O atare viziune materialistă despre suflet nu s-a prea bucurat de simpatie nici la funcționaliștii aristotelici, nici la adepții platonicieni ai unui suflet imaterial, divin. Plotin

sugerează (*Enn.* IV, 7, 4) că înșiși stoicii, *ab ipsa veritate coacti*, și-au dat seama de inadecvarea vederilor lor și s-au văzut nevoiți să adauge la *pneuma* hylică un fel de însemn calitativ sau formal numind-o „*pneuma* inteligentă [*ennoun*]" sau „foc intelectual [*noeron*]".

6. Dar încă înainte de epoca lui Plotin, alte curente au produs transformări în conceptul stoic. Unii stoici degajau ei înșiși *hegemonikon*-ul de corporalitatea lui *pneuma* (vezi *nous*), poziție insistent sugerată de etica lor, care trasa o netă distincție, intelectuală și morală, între om și celelalte animale (vezi Cicero, *De leg.* I, 7, 22; Seneca, *Ep.* 121, 14). Mai era, apoi, tradiția religioasă iudeo-creștină, care făcea aceeași distincție și, deși continua să folosească expresia *pneuma* sau *spiritus*, îi dădea acesteia un sens spiritualizat, nematerial. Astfel, Philon descrie omul ca fiind creat dintr-o substanță pămîntească și un duh divin (*theion pneuma*), dar mai departe, comentînd *Facerea* II, 7, arată că acesta din urmă este o parte (sau, cum spune el, „o colonie") a naturii divine, iar aceasta este *nous* (*De opif.* 135).

poieín: a acționa, acțiune

Acțiunea este una din cele zece *kategoriai* aristotelice enumerate în *Cat.* 1b–2a; Aristotel o exemplifică prin „a tăia", „a arde". Atît acțiunea, cît și pasiunea (*paschein*) admit contrarii și grade (*ibid.* 11b). Într-un context etic însă, Aristotel distinge (*Eth. Nich.* VI, 1140a) între *poiein* în sensul de „producere" (de unde *poietike episteme*, știință productivă) și *prattein* (a acționa) (de unde *praktike episteme*, știință practică); vezi *paschein, poietike, praxis, episteme, ergon.*

poiētikḗ (subînțeles **episteme**): 1) știință productivă, artă; 2) poetică

1) Termenul propriu folosit de Aristotel pentru știința productivă sau aplicată este *techne* (vezi); 2) *poietike techne* prin excelență este poetica, căreia Aristotel îi consacră un întreg tratat, păstrat doar în parte.

poión, poiótēs: ce fel, calitate

Democrit distingea între calități primare bazate pe forma și caracteristicile *atomon*-ului și calități secundare sau derivate, ca dulce, amar, cald, rece etc., care sînt convenționale (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 135) și esențialmente subiective și pasive (vezi *pathe*). Unele din *eide*-le lui Platon sînt, firește, calități ipostaziate, de exemplu calitățile etice în *Parm.* 130b; totuși Platon, care a folosit primul termenul abstract *poiotes* (*Theait.* 182a), era perfect conștient de deosebirea dintre calitate și substanță (vezi *Tim.* 49a–50a; pentru teoria platoniciană a calităților sensibile, vezi *aisthesis*). *Poios* este una din cele zece *kategoriai* aristotelice enumerate în *Cat.* 1b–2a, discutată *ibid.* 8b–11a (compară *pathos*). La Epicur calitățile primare ale atomilor sînt forma, mărimea și greutatea (ultima fiind un adaus la Democrit), D.L. X, 54. Materialismul stoic cerea ca pînă și calitățile lui *psyche* să fie corpuri, *SVF* II, 797; vezi *enantia, dynamis, symbebekos, genesis.*

pónos: durere

Vezi *aisthesis, apatheia, hedone.*

posón, posótēs: cît, cantitate

Una din cele zece *kategoriai* aristotelice, enumerate în *Cat.* 1b–2a, discutată *ibid.* 4b–6a. Timpul e o cantitate continuă, la fel spațiul, *ibid.* 5a. În etica epicuriană, criteriul de alegere a plăcerii este cantitatea și nu calitatea, Eusebios, *Praep. Evang.* XIV, 21, 3; vezi *megethos, hedone.*

poté: cînd, timp

Una din cele zece *kategoriai* aristotelice din lista prezentată în *Cat.* 1b–2a; exemplele date acolo sînt „ieri“, „anul viitor“; vezi *chronos.*

pou: unde, loc

Una din cele zece *kategoriai* aristotelice din lista prezentată în *Cat.* 1b–2a; vezi *topos.*

praktiké (subînțeles **episteme**): știință a acțiunii
Vezi *praxis.*

práxis: acțiune, activitate
După Aristotel, cînd acțiunile urmează unei alegeri deliberate (*proairesis*), ele pot fi judecate ca fiind morale sau imorale (*Eth. Nich.* III, 1113b) și ca atare intră în domeniul științelor „practice" (*epistemai praktikai*), adică al eticii și politicii, care au drept obiect binele vizat de acțiune, *ibid.* 1094 a–b; vezi *ergon.*

proaíresis: alegere deliberată
Deși trebuie să fi existat anumite discuții mai vechi despre alegerea morală (vezi Aristotel, *Eth. Nich.* III, 1111b), prima analiză care ni s-a păstrat este cea a lui Aristotel (*ibid.* 1111b–1115a), care o definește (1113a) drept „aspirație călăuzită de deliberare [*bouleusis*], spre lucruri care depind de noi". Alegerea privește întotdeauna mijloacele; doar voința (*boulesis*) vizează scopul (*ibid.* 1111b; vezi *kinoun* 9). Două lucruri se cuvin reținute cu privire la alegere: ea este cea care aduce acțiunile (*praxeis*) umane în sfera moralității; în al doilea rînd, făcînd să intervină acest act voluntar (nu e vorba de un pur voluntarism; *proairesis* este precedată de un act intelectual de *bouleusis* și se bazează pe acesta; vezi *ibid.* 1140a), Aristotel mută discuția despre moralitate din domeniul intelecției (poziția socratică; vezi *arete, kakon*) în cel al voinței. Stoicii timpurii au îmbrățișat poziția intelectualistă (*arete = episteme*; vezi *SVF* III, 256), dar o dată cu Epictet *proairesis* recapătă un loc central; el este condiția libertății omului (*Diss.* I, 29). Totuși, există și aici un puternic accent intelectualist. *Proairesis* este precedată de *diairesis*, de distincția între ceea ce stă și ceea ce nu stă în puterea noastră (*Diss.* II, 6, 24; I, 1–3), iar *proairesis* însăși pare mai asemănătoare judecății decît alegerii (*ibid.* III, 9, 1–2).

prólēpsis: sesizare prealabilă, anticipație, preconcepție
În epistemologia epicuriană exista un criteriu ultim al adevărului — senzația (*aisthesis*; vezi și *aletheia*); mai funcțio-

nau însă drept criterii subsidiare emoțiile (*pathe*; vezi *hedone*) și o aprehensiune mintală desemnată de Epicur drept *prolepsis* (D.L. X, 31), iar de Lucretius drept *notitia* (*De rerum nat.* IV, 476). *Prolepsis* funcționează în bună măsură aidoma stoicei *katalepsis* (vezi), cu deosebirea doar că *prolepsis* este rezultatul aprehendării repetate a unui același tip de obiect, de exemplu a unor oameni, fiind așadar o noțiune universală, un fel de „Om" compus, rezidual, bazat pe numeroase senzații de „oameni". El oferă un fel de standard în raport cu care poate fi judecat adevărul aprehensiunilor ulterioare. Stoicii foloseau termenul *prolepsis* într-un mod foarte asemănător (astfel, atît Epicur, cît și stoicii spun că avem o *prolepsis* despre zei; compară Cicero, *De nat. deor.* I, 43–44, și *SVF* II, 1009 și *noesis* 15), dar sub titlul de „noțiuni comune" (vezi *ennoia*) i-au dat o dezvoltare mai amplă.

prónoia: precugetare, providență

1. Istoria mai timpurie a noțiunii de providență poate fi urmărită în apariția și afirmarea, de la Diogenes la Aristotel, a ideii că în univers este prezent și acționează un scop (*telos*, vezi) inteligent. La toți acești gînditori el apare clar asociat cu Zeul inteligent ale cărui trăsături încep să apară în lucrările tîrzii ale lui Platon (vezi *Legile* 899, unde a nega *pronoia* este recunoscut drept o blasfemie) și la Aristotel. Pentru stoici, *Logos*-ul imanent cîrmuiește totul prin *nous* și *pronoia* (D.L. VII, 138; *SVF* I, 176). Ideea capătă o nouă turnură în direcția antropocentrismului prin Hrysip (vezi Porphyrios, *De abstinentia* III, 20), unde restul *kosmos*-ului este ordonat spre binele omului. *Pronoia* stoică, identificată cum era cu *physis*, este esențialmente imanentă.

2. Platonismul mai tîrziu, la fel ca nou-apăruta tradiție semită, cultiva transcendența și credea într-o serie de zeități intermediare (vezi *daimon*), ceea ce a avut drept rezultat faptul că *pronoia* începe să fie distribuită prin întregul spectru de zeități (Plutarh, *De fato* 572f–573b; Apuleius, *De Platone* I, 12). Pe măsură ce principiul suprem este împins mai departe, implicarea sa directă în *pronoia* se diminuează sensibil. Ast-

fel, în Philon, *De fuga* 101, *Logos*-ul își exercită providența prin *dynameis* imanente, la fel cum la Plotin (*Enn.* IV, 8, 2) Sufletul Lumii are o providență generală, iar sufletele individuale o providență particulară pentru corpurile în care sălășluiesc; Unul este, firește, dincolo de providență (*Enn.* VI, 8, 17). Această distincție dintre providența generală și providențele particulare, adică între comandă și execuție, conține implicit reconcilierea transcendenței necesare a lui Dumnezeu cu imanența necesară a activității providențiale; compară Proclos, *Elem. theol.*, prop. 122.

Pentru probleme pe care le ridică existența răului într-un sistem providențial, vezi *kakon*; privitor la *pronoia* fără contact, *sympatheia*; la cunoașterea de către Dumnezeu a lucrurilor individuale, *noeton* 4.

próodos: înaintare, procesie

1. În datele ei cele mai generale, „procesia“ reprezintă o încercare a platonismului tîrziu de a rezolva dificultățile parmenideene privitoare la unitate și pluralitate. Dacă Unul (*hen*) *este* și e transcendent (vezi *hyperousia*), de unde provine ulterioara pluralitate a *kosmos*-ului? Plotin, care se confruntă cu această întrebare la diferite niveluri (de exemplu, unitatea și pluralitatea sufletului în *Enn.* IV, 3, 2–6; vezi *psyche*), recurge adesea la explicații metaforice și în special la comparația cu Soarele și razele de soare (vezi *eklampsis*). Dar baza metafizică a rezolvării problemei „dacă unul, de ce multe?“ rezidă în natura Unului, îndeosebi în perfecțiunea lui (*telos*; *Enn.* V, 4) și în identificarea cauzei eficiente cu cauza finală (vezi *Tim.* 29e și compară *Enn.* IV, 8, 6; V, 4, 1; de unde formula de mai tîrziu *bonum est diffusivum sui*).

2. Aceasta furnizează componentele pentru derivarea mai sistematică de către Proclos a ipostazelor (*hypostaseis*, vezi). El începe (*Elem. theol.* prop. 21) prin a invoca paralela matematică a șirului generat din *monas* (vezi). Pentru Proclos aceasta este o metaforă mai bună decît *eklampsis* pentru că îngăduie tranzitul în ambele direcții ale șirului, permițînd astfel importantul corelativ etic al procesiei, „reîntoarcerea“ (*epistrophe*, vezi).

3. Urmează (prop. 25–30) o descriere a lui *proodos* însăşi. Orice fiinţă completă sau perfectă (*teleion*) generează (prop. 25, 27; compară *Enn.* V, 1, 6), dar cauza rămîne neîmpuţinată şi nemişcată (*menon*; prop. 26), după cum, de fapt, înţelesese încă Platon (*Tim.* 42e). Acest principiu, menit să salvgardeze integritatea şi transcendenţa lui *arche*, e un loc comun la Plotin (vezi *Enn.* V, 1, 6; V, 2, 1) şi iese cu deosebire în evidenţă o dată cu introducerea în sisteme a Dumnezeului-Creator (vezi Augustin, *Conf.* I, 3). Efectul este similar (*homoios*) cauzei (prop. 29), astfel încît este deopotrivă prezent în ea şi purcede din ea (prop. 30; vezi *Enn.* V, 5, 9). Avem astfel o triadă de „momente“: orice efect (*aitiaton*) rămîne (*menon*) în cauza sa, purcede (*proodos*) din ea şi revine la ea (*epistrophe*; prop. 35) ca bine (vezi Proclos, *Theol. Plat.* II, 95).

4. Aplicaţiile acestor principii sînt extrem de ample. Principiul similitudinii, exprimat aici în procesiunea ieşirii, va fi aplicat contramişcării de *epistrophe* (prop. 32), oferind astfel deopotrivă un mijloc pentru înălţarea morală a sufletului la sursa lui (pentru o viziune etică a „căderii“ sale, vezi *kathodos*) şi temeiuri epistemologice pentru apropierea cognitivă de Dumnezeu (vezi *Enn.* I, 8, 1 şi *agnostos*; pentru principiul similitudinii în contextul mai larg al cunoaşterii, vezi *homoios, aisthesis*). El oferă, în plus, o viziune a întregului *kosmos*, atît în aspectele sensibile cît şi în cele inteligibile, ca un măreţ organism (*holon*, vezi) ale cărui părţi sînt legate între ele printr-o relaţie de compatibilitate (*sympatheia* vezi) şi de descendenţă, printr-un lanţ neîntrerupt de fiinţe analoage, dintr-o *arche* comună.

Pentru poziţia lui *proodos* într-un context ontologic mai general, vezi *trias*.

prophḗtēs: purtător de cuvînt, medium, profet

Vezi *mantike.*

pros ti: relaţie

La Platon există *eide* ale relativilor care sînt imanente lucrurilor, vezi *Phaidon* 74a–77a, *Rep.* 479b, *Parm.* 133c şi

Soph. 255d–e, unde caracterul relativ al Formei „Diferit“ este clar recunoscut (Aristotel însă îl neagă în *Meta.* 990b). La Aristotel, relația este inclusă în lista celor zece *kategoriai* din *Cat.* 1b–2a. Ea este apoi caracterizată *ibid.* 6a–8b. *Hyle* este un corelativ al lui *eidos* și ca atare se subsumează acestei categorii (*Phys.* II, 194b), așa cum i se subsumează și cel puțin un aspect („utilul“) al noțiunii platoniciene de Bine (*Eth. Nich.* 1096a). *Pros ti* este una din cele patru *kategoriai* stoice (*SVF* II, 369).

Pentru relativitatea inteligibilității, vezi *gnorimon.*

pseúdos: eroare, falsitate

Vezi *doxa, noesis.*

psyché: suflu vital, spectru, principiu vital, suflet, *anima*

1. Unul din cele mai detaliate excursuri făcute de Aristotel în istoria filozofiei (vezi *endoxon* pentru metoda și principiul acestui demers) este cel din *De anima*, cartea I, unde trece în revistă și critică opiniile predecesorilor săi despre natura lui *psyche.* Așa cum o vede el, speculația mai veche a abordat sufletul din două unghiuri ce tind să se întrepătrundă: sufletul ca principiu al mișcării (*kinesis*) și ca principiu al percepției (*aisthesis*). Constatarea pare a fi corectă, deși, firește, o bună parte din materialul probant privitor la această chestiune constă doar din ceea ce Aristotel însuși a ales să evoce. Mai există însă alte două fațete în istoria lui *psyche* pe care Aristotel în genere le ignoră: accepțiunea prefilozofică a termenului și *psyche* ca fenomen religios.

2. Legătura dintre viață și mișcare, pe de o parte, și conștiință, pe de alta, nu e defel evidentă la Homer, care pentru explicarea vieții și a conștiinței apelează la două entități diferite. Pentru el *psyche* este „suflul vieții“ (și totodată, în ceea ce ar putea fi un strat de credințe total diferit, un „spectru“ individualizat ce continuă să trăiască, într-o formă atenuată, după moarte), suflu ce în mod normal iese din gura eroului muribund (această legătură cu capul ar putea fi începutul sugestiv al teoriei de mai tîrziu care plasa sediul sufle-

tului în creier; vezi *kardia* și compară *pneuma*). Prin contrast avem *thymos*-ul, spiritul, localizat în diafragmă (*phrenes*) prin care omul gîndește și simte.

3. *Psyche* homerică era strîns asociată cu mișcarea prin faptul că plecarea ei transformă agregatul mobil de mădulare care fusese „corpul" eroului, într-o *soma* sau cadavru nemișcat. *Thymos*-ul este și el legat de mișcare într-un sens explorat mai tîrziu de Aristotel; imboldurile *thymos*-ului îl împing pe erou să acționeze.

4. Filozoful, spre deosebire de poet, nu descrie ci raționează. La Thales putem observa cum se manifestă această conformație spirituală. Întrucît, susține el (Aristotel, *De an.* I, 405a), puterea de a cauza *kinesis* este un indiciu al prezenței sufletului, n-ar trebui oare să conchidem că pînă și un lucru atît de inanimat în aparență cum este o piatră are de fapt un suflet, de vreme ce piatra de Magnesia (magnetul) este capabilă să miște alte lucruri? Avem aici un gînd deosebit de îndrăzneț, deoarece ocolește cu totul prezența aerului sau a suflării. Dar atitudinea mai arhaică reapare la Anaximene, deși, pe de altă parte, manifestă și el o anume cutezanță atunci cînd extinde sufletul-principiu la întregul univers (fr. 2; vezi *pneuma*).

5. La presocratici legătura dintre *psyche* și suflare este intermitentă. Anaximandru spunea că natura sufletului este aerul (Aëtios IV, 3, 2), cum avea să spună și Anaxagora (*ibid.*). Heraclit face din respirație o parte a procesului cognitiv (Diels 22A16; vezi *aisthesis*), dar numai în timpul somnului, cînd celelalte simțuri nu comunică cu *logos*-ul cosmic. Diogenes din Apollonia, pe de altă parte, susține energic legătura dintre *psyche* și *aer* (vezi; vezi *pneuma*) pentru că de acesta din urmă depinde viața (fr. 4, 5).

6. Acest fir de legătură cu trecutul homeric devine din ce în ce mai subțire pe măsură ce însăși psihologia homerică este supusă revizuirii. De prin secolul al șaselea *psyche* ajunsese să absoarbă funcțiile *thymos*-ului homeric și termenul era de acum folosit pentru a desemna totalitatea psihică a omului, în timp ce, în paralel, agregatul fizic al mădularelor și al părților

corporale îi ceda locul lui *soma*, care nu mai însemna acum cadavru, ci acea unitate fizică al cărei corelativ psihic este *psyche*.

7. Degajată astfel de asociațiile ei pneumatice imediate, *psyche* își află locul, după cum sugerează Aristotel, în cadrele mai largi ale mișcării și percepției. Tipice sînt în această privință vederile atomiștilor și ale lui Empedocle. Primii reduseseră realitatea la *atoma* și vid (*kenon*) și erau evident preocupați de suflet ca sursă a mișcării cînd îl caracterizau drept un agregat (*synkrisis*; vezi *genesis*) de atomi sferici și asemănători cu focul, pentru că acești atomi sînt cei mai mobili și mai capabili să provoace mișcare în alții (Aristotel, *De an.* I, 405a). Desigur că aici există și dificultăți, generate în mare parte de relația dintre suflet și corp și de aceea dintre suflet și intelect sau spirit (*nous*). Unde se află acest agregat care, în virtutea mișcării propriilor săi *atoma*, e capabil să miște corpul (vezi *ibid.* I, 406b)? Răspunsul s-a păstrat la Lucretius, care ne spune (III, 370–395) ca în viziunea lui Democrit atomii sufletului și cei ai corpului sînt juxtapuși (*appositio*, *parathesis*; vezi Diels, 68A64), dispunere pe care Lucretius o consideră de nesusținut (vezi *noesis* 6).

8. Începînd din epoca lui Heraclit și Parmenide, a fost deosebit un tip de percepție superior, mai demn de crezare decît simpla senzație (vezi *aisthesis*, *episteme*, *doxa*, *noesis*), iar în pofida convingerii lui Aristotel că ei le considerau a fi același lucru, atomiștii au făcut o încercare serioasă, chiar în cadrele sistemului lor materialist, de a distinge între *psyche* și *nous*, atît prin prisma funcției lor (vezi *noesis*) cît și prin cea a localizării (vezi *kardia*).

9. Deși atomiștii erau intens preocupați de senzație (pentru teoriile lor, vezi *aisthesis*), abordarea sufletului prin prisma senzației este și mai vizibilă la Empedocle. Aristotel consideră că în spatele reducerii sufletului la unul sau altul dintre elementele (*stoicheia*) corpurilor fizice stă postulatul că „asemănătorul cunoaște pe asemănător“, din care decurge că dacă sufletul cunoaște, el trebuie să fie compus din același material ca lucrul cunoscut (*De an.* I, 409b). El îl menționează pe Empe-

docle ca fiind principalul martor pentru acest punct de vedere (fr. 109). Este însă destul de clar că Empedocle, care e posibil să fi spus că această asemănare (*homoiotes*, vezi) este motivul pentru care se produce senzația, nu voia să sugereze că fiecare din cele patru elemente *este* sufletul. Ci mai degrabă că sufletul e sîngele, care constituie un amestec perfect al acestor elemente (fr. 105, 98; aceasta leagă teoria și de considerații privitoare la căldura naturală; vezi *kardia*). Mai există și o a treia posibilitate, examinată (și respinsă) și ea de Aristotel: aceea ca sufletul empedoclean, întocmai ca în cazul sîngelui, să nu fie amestecul, ci însăși proporția (*logos*) (*ibid.* I, 408a; vezi *holon*).

10. Aristotel menționează această din urmă posibilitate ca pe un exemplu ce ilustrează o școală de gîndire mai generală care încerca să definească *psyche* ca pe o *harmonia* (vezi; *ibid.* I, 407b și compară *Pol.* 1340b). Platon cunoaște și el teoria despre *harmonia*; ea a fost avansată de Simmias în *Phaidon* (85e–86d) și respinsă mai departe de Socrate (91c–95e). S-a discutat mult despre originile acestei teorii. *Harmonia* e un cuvînt pitagoric, iar în *Phaidon* există afinități pitagorice (Echecrates susține teoria [88d], or el a fost un pitagoric [D.L. VIII, 46]; Simmias studiase cu pitagoricul Philolaos [61d]; vezi mărturiile mai tîrzii despre el în Diels, 44B22, 23). Nicăieri însă nici Platon, nici Aristotel nu spun că teoria este pitagorică, și, cel puțin așa cum apare în *Phaidon*, ea se referă la *harmonia* contrariilor fizice (*enantia*, vezi).

11. Dar teoria echilibrului între puteri (*dynameis*) contrare nu e aceleași lucru cu proporția numerică așa cum au elaborat-o pitagoricii. Și deși este posibil să aibă afinități pitagorice, ea pare a proveni din cercuri medicale, care o foloseau pentru a explica sănătatea ca pe un echilibru (*isonomia*) al calităților contrare în corpul omenesc, cercuri unde este asociată cu numele lui Alcmaion din Crotona (Aëtios V, 30, 17; ea apare și în cuvîntarea medicului Eryximachos din *Symp.* 188a). Nu există însă nici o dovadă că Alcmaion ar fi aplicat-o la suflet (vezi *De an.* I, 405a).

12. Care a fost deci teoria pitagorică a sufletului? Au existat, de fapt, mai multe teorii pitagorice, iar această stranie

ambivalentă este la fel de vizibilă și la Empedocle. Pitagoricii reduceau toate lucrurile la principiul (*arche*) număr (*arithmos*, vezi) astfel încît nu trebuie să ne surprindă descoperirea că ei considerau sufletul și *nous*-ul drept „proprietăți [*pathe*] ale numerelor“ (Aristotel, *Meta.* 985b). Aceasta ar putea fi o versiune a teoriei matematice privind *harmonia*, ceea ce nu se poate spune însă și despre concepția, respinsă în *De an.* I, 407b ca fiind un *mythos* pitagoric, care sugerează că sufletul e cu totul distinct de corp și că e posibil ca „orice fel de suflet să intre în orice fel de corp“. Revenind acum la Empedocle: în timp ce teoria după care sufletul este sînge se poate potrivi foarte bine în cadrul explicațiilor mecaniciste date elementelor și amestecurilor lor, ce ar trebui să spunem despre ideea, avansată în *Purificările* sale, că sufletul e un *daimon* (vezi) care a săvîrșit un „păcat originar“ (vezi *kathodos*) și care traversează o serie de reîncarnări (fr. 115)?

13. Ceea ce apare aici, în centrul tradiției filozofice pitagorice, este o altă viziune despre *psyche*, ce pare a nu datora nimic sau prea puțin pan-vitalismului sau pan-deismului (vezi *theion*) moștenite de la milesieni. Toate implicațiile acestei noi credințe că natura divină a sufletului este radical diferită de toate celelalte lucruri se pot vedea în faimosul pasaj din Pindar (fr. 131), unul din primele în care apare: sufletul, care e de obîrșie divină, supraviețuiește morții corpului; acțiunile sale se pot observa cel mai bine în vise, unde el este activ în timp ce corpul e amorțit. Originile acestei noi credințe în divinitatea și nemurirea sufletului și în deosebirea și antagonismul său fundamentale față de corp sînt întrucîtva obscure; unii au sugerat că ea a ajuns la greci în urma contactului lor cu șamanismul scitic. Oricare îi va fi fost însă originea, credința a pătruns, cu toate ramificațiile ei, la Pitagora, Empedocle și în literatura orfică, iar formele ei cele mai cunoscute sînt doctrina bilocației și a reîncarnării (*palingenesia*, vezi) și teoria, asociată acesteia, a reamintirii (*anamnesis*), antagonismul dintre corp și suflet, devenit atît de familiar din metafora platoniciană corp/temniță (*soma/seme*; vezi *Crat.* 400c, *Phaidon* 62b) și o serie de mituri eshatologice ce apar de asemenea la Platon (vezi *athanatos*).

14. Îndatorarea lui Platon față de concepția orfico-pitagorică despre suflet este foarte pronunțată în dialogurile sale timpurii. În *Charm.* 156d–157a sînt prezente toate motivele tradiționale ale „străvechii datini" (*palaios logos: Phaidon* 70c; vezi *Menon* 81a, *Ep.* VII, 335a): *psyche* constituie o unitate, este nemuritoare (*athanatos*, vezi), supusă renașterii ciclice într-un corp care este pentru ea sursa tuturor relelor. Scopul vieții, și definiția filozofiei (*philosophia*, vezi) este o purificare (*katharsis*, vezi) ce reprezintă pregătirea pentru moarte și pentru revenirea sufletului în habitatul său natural. Acestui complex de idei i se asociază teoria reamintirii (*anamnesis*, vezi; conform unei autorități de mai tîrziu din D.L. VIII, 4, Pitagora își amintea de încarnările sale anterioare; pentru Empedocle, vezi *ibid.* VIII, 77) și tocmai aceasta îl conduce pe Platon spre considerații mai noi. În *Phaidon, anamnesis* se deplasează subit la nivelul lui *episteme* (vezi): ceea ce ne reamintim nu sînt detaliile dintr-o viață, ci o cunoaștere a Formelor (*eide*). *Psyche* este facultatea prin care cunoaștem *eide*-le (65a–67b), și aceasta pentru că sufletul e mai înrudit cu ele (78b–79b), fiind, asemeni lor, nemuritor, imaterial și invizibil.

15. Treptat, aspectele mai radicale ale deosebirii dintre corp și suflet se modifică la Platon. Modificările constituie în multe privințe o revenire la categoriile mai tradiționale prin admiterea faptului că diverse funcții somatice aparțin și ele sufletului, care în *Phaidon* tindea să acționeze doar în sfera noetică și separat de simțuri. Acomodarea se realizează prin tripartiția sufletului (*Rep.* IV, 435e–444e). *Psyche*, ca și *politeia* însăși, constă din trei părți: partea rațională (*logistikon*), partea „pasională" (*thymoeides*) și partea apetentă (*epithymetikon*), fiecare cu virtuți și *pathe* (vezi) potrivite ei. Împărțirea reapare în *Rep.* IX, 580d–581a, în *Phaidros* 246a–b, 253c–255b, și din nou în *Tim.* 69d–72d, unde părților li se stabilesc sediile corporale potrivite, legate între ele prin măduva spinării (73b–d; legătura acesteia cu creierul [*enkephalos*] era bine cunoscută, deși Aristotel o va nega, *De part. anim.* II, 652a; vezi și *kardia*).

16. Pe măsură ce funcțiile sufletului se amplifică începînd cu dialogul *Republica*, partea superioară, *logistikon*-ul, începe să ia asupra sa caracteristicile acelei *psyche* unitare din *Phaidon*. Este divină, creată de *demiourgos* (*Tim.* 41c–d), situată în cap (*ibid.* 44d; vezi *kardia*), înzestrată cu o viziune prenatală a *eide*-lor (*Phaidros* 247b–248b, *Tim.* 41e–42a), și supusă unei *palingenesia* ciclice (*Phaidros* 248c–249d; *Tim.* 42b–d). Este, pe deasupra, și nemuritoare, prin contrast cu celelalte două părți ale sufletului, care sînt muritoare și create de zei inferiori (*Tim.* 69c–d; vezi *Rep.* X, 611b–612a, *Pol.* 309a–c).

17. Una din dificultățile pe care le creează analiza platoniciană a sufletului o constituie faptul că tripartiția a fost postulată pe temeiuri etice, în timp ce sufletul unitar din *Phaidon* este sugerat de considerații epistemologice. Fiind îndeajuns de clar că *psyche* din *Phaidon* este *logistikon*-ul din dialogurile de mai tîrziu, putem să integrăm funcțiile lor și să spunem că este vorba de *arche* cognitivă a unei *dianoia* ne-senzoriale (*Phaidon* 79a, *Soph.* 248a) și de cîrmuitorul etic al celor două părți inferioare ale sufletului (*Rep.* IV, 441c; *Phaidros* 253c–254e). Mai puțin clar este însă care sînt puterile cognitive, în caz că există, ale părților inferioare ale sufletului. Că în senzație (*aisthesis*, vezi) sînt antrenate deopotrivă sufletul și corpul, ni se spune în mai multe rînduri; tot așa, ni se spune despre plăcere că se propagă de la corp la suflet (*Rep.* IX, 584c), iar în *Phil.* 33d–34a, acest *pathos* (vezi) etic este lărgit incluzînd în el *pathos*-ul cognitiv al senzației (compară pasajul paralel din *Tim.* 64b). Trebuie să rezistăm însă ispitei de a localiza senzația în *thymoeides*, oarecum în felul unei *psyche aisthetike* aristotelice. *Timaios* plasează *logistikon*-ul în cap și face în același timp din creier (*enkephalos*) sediul senzației (44d, 73b). *Logistikon*-ul constituie, s-ar părea, singura parte cognitivă a lui *psyche*. Funcția lui normală și naturală este *dianoia* sau *logismos*, dar din pricina legării sale, la naștere, cu corpul străin, el este asaltat de diferite *pathe* ale acelui corp, și cînd acestea ating sufletul, ia naștere senzația (*Tim.* 42e–44a; pentru mecanismul acestor *pathe* corporale, vezi *aisthesis* 15–17). Funcția părții *thymoeides*, situate în piept, este, potri-

vit acestei viziuni, să primească dispoziții de la *logistikon* și să acționeze în conformitate cu ele (*ibid.* 69d–70b). *Epithymetikon*-ul, situat în cavitatea abdominală, nu primește mesaje de la *logistikon*, dar pornirea sa frenetică spre plăceri fizice este temperată la răstimpuri de prezența ficatului, care este sediul viselor (*oneiros*, vezi) și baza divinației (*mantike*, vezi; privitor la un alt temei al divinației, avansat mai tîrziu, vezi *sympatheia* 8).

18. *Logistikon*-ul ar putea cu greu să fie numit *arche* a senzației în sensul pe care l-ar fi putut da presocraticii acestei afirmații. El este mai degrabă un hibrid între un „alt eu" șamanic-pitagoric și facultatea „adevăratei cunoașteri" în sens parmenidean. El este capabil de *episteme* datorită asemănării sale cu lucrurile cunoscute, *eide*-le (*Phaidon* 79b; în *Soph.* 248e–249b, unde perspectivele sînt modificate, i se recunoaște că are parte de „ființarea desăvîrșită"), și este capabil de senzație *faute de mieux*.

19. În *Tim.* 43a–d și *Legile* X, 896e–897b, Platon face distincție între mișcări primare ce sînt proprii sufletului și mișcări secundare ce-și au originea în corp și ajung în suflet, iar în *Phil.* 33d el descrie senzația ca fiind un gen de scuturătură (*seismon*) care se prezintă altfel în cazul corpului decît în cel al sufletului, dar în același timp le este comună. Platon este condus astfel să abordeze *psyche* într-o altă manieră, mai apropiată de celălalt motiv presocratic, *kinesis*. Una din principalele dovezi formulate de Platon în favoarea nemuririi sufletului, adică a *logistikon*-ului, o constituie faptul că acesta este veșnic în mișcare (*aeikineton*), ceea ce înseamnă că este de-sine-mișcător (*autokineton*), altminteri *genesis* ar fi de neconceput (*Phaidros* 245c–e). Argumentul nu este cu totul nou; fusese folosit mai înainte de Alcmaion, care însă nu invoca automișcarea, ci faptul că sufletul este *aeikineton* (Aristotel, *De an.* I, 405a). Cel al lui Platon, pe de altă parte, este derivat din automișcare, din automișcarea *nous*-ului, care participă la realitate (*Soph.* 249a–b) și se află în legătură cu *eidos*-ul lui *kinesis* (*ibid.* 254d, unde acesta se numără printre *megista gene*; vezi *eidos* 13 și *kinesis* 6). Aceasta nu este deci unul din

numeroasele tipuri de cauzalitate secundară detaliate în *Legile* X, 893b–894c, ci este mișcarea primară cu care se încheie lista, „adevărata“ mișcare care se mișcă pe sine și este *arche* a lui *kinesis* (*Legile* X, 895b; compară *Phaidros* 245d). Platon este gata să meargă chiar mai departe. Automișcarea este esența (*ousia*) și definiția sufletului* (*Phaidros* 245e).

20. Aristotel prezintă această teorie în *De an.* I, 406b–407b, aducîndu-i cîteva obiecții, principala fiind aceea că, în opinia sa, Platon ar fi redus astfel sufletul la o mărime (*megethos*, vezi). Potrivit acestui mod de gîndire, *kinesis* ar trebui să fie o locomoție circulară (vezi *noesis*), astfel că Platon, asemeni lui Democrit, face ca sufletul să miște un corp mișcîndu-se el însuși, în loc să gîndească mișcarea lucrurilor ca fiind determinată de suflet în chip de cauză finală a lor, ceea ce ar îndreptăți afirmația că sufletul inițiază mișcarea prin gîndire (*noesis*) sau alegere (*proairesis*; *ibid.* I, 406b). Pentru alte abordări aristotelice ale problemei sufletului ca *arche* a lui *kinesis*, vezi *kinoun* 8 și *physis* 3.

21. Aristotel discută apoi despre concepția că sufletul este număr de-sine-mișcător, teorie aparținînd unui alt membru al Academiei, Xenocrate (*ibid.* I, 408b–409b; vezi Plutarh, *De procr. an.* 1012d). Numărul este însă un agregat de unități (*plethos monadon*; vezi *Meta.* 1053a), și atunci, în afară de absurditățile aplicării de-acum popularei teorii a fluxiunii punctelor mobile în linii etc. (vezi *arithmos*), teoria lui Xenocrate pare susceptibilă de tipul de carențe mecaniciste criticate în cazul lui Democrit.

22. Aristotel atacă miezul însuși al teoriilor presocratice. Adevărat că sufletul e principiu al mișcării, dar nu în sensul mecanicist al lui Democrit sau în sensul dat de el spuselor lui Platon și Xenocrate, ci în chip de cauză finală: el mișcă prin gîndire și dorință (*De an.* III, 433a–b; *Meta.* 1072a–b; pentru unele dificultăți pe care le creează această teză, vezi *sympatheia* 7). El nu este însă de-sine-mișcător decît în mod acci-

---

* În versiunea românească, „natura și rațiunea sufletului“. — *N. trad.*

dental (*ibid.* I, 405b-406b), dat fiind că ceea ce pune în mișcare nu trebuie neapărat, la rîndul său, să fie în mișcare (*Phys.* VIII, 256a–258b).

23. În construirea propriei sale concepții însă, Aristotel abandonează categoria de *kinesis* (pe care o transferă asupra categoriei de *physis*, vezi) și merge pe o altă direcție. Mai devreme, în cursul perioadei sale mai platoniciene, el tratase sufletul ca și cum ar fi o substanță completă (*Eudemos*, fr. 45, 46) ce n-are neapărat nevoie de un corp (*ibid.* fr. 41). În *De anima* însă, lucrurile se prezintă cu totul altfel. O substanță completă este o ființă individuală, un *tode ti* (vezi), o astfel de substanță fiind și „corpul viu și însuflețit“ (*soma empsychon*), compus dintr-un principiu material (*hyle*) și unul formal (*eidos*). Acesta din urmă este sufletul, care, dacă e abordat sub aspectul funcției (*ergon*; vezi *energeia*), poate fi definit (*ibid.* II, 412b) drept prima *entelecheia* (vezi) a unui corp organic (vezi *holon*). („Prima“ vrea să însemne aici una care nu acționează neapărat.)

24. Platon lasă deseori impresia că este mai interesat de viața sufletească decît de entitatea suflet. Demonstrația de nemurire din *Phaidros*, menționată mai sus, este formulată astfel încît să acopere „întregul suflet“. Iar în pasajele detaliate din *Timaios*, unde Platon descrie modul de alcătuire a sufletului din elementele sale (35b–36b), el se referă la Sufletul Lumii (*psyche tou pantos*, vezi); sufletele individuale sînt versiuni de rangul doi sau trei ale acestuia (*ibid.* 41d). Pentru Aristotel, în schimb, ființa vie individuală este cea care constituie paradigma, iar metoda de abordare constă în investigarea diverselor ei activități. În felul acesta procedează el la investigarea facultăților (*dynameis*) sufletului unui organism viu.

25. Platon deosebise părțile (*mere*, vezi 15) sufletului, iar limbajul său sugerează cîteodată că părțile sufletului sînt realmente niște suflete individuale în cadrul aceleiași ființe (vezi *Tim.* 69d–e și problema lăsată deschisă în *Legile* IX, 863b). Aristotel le numește și el părți, dar le tratează ca facultăți (vezi *De an.* III, 433b), adică *dynameis* în sensul primar al cuvîntului, de putere de a efectua schimbări în altul sau în sine însuși

ca altul (*Meta*. 1046a și vezi *dynamis* 3). Există un mare număr de astfel de *dynameis*, dar ele constituie modul cel mai potrivit de a studia natura sufletului (*De an*. II, 415a). Aristotel își propune să avanseze în cercetare de la cea mai fundamentală dintre ele, cea nutritivă, *threptike* (*ibid*. II, 414a–415a), prin șirul ascendent (fiecare *dynamis* presupune existența celor inferioare), pînă la cea senzitivă (*aisthetike*; vezi *aisthesis*) și finalmente, la facultatea distinctivă a omului, *noetike* (vezi *nous, noesis*).

26. Aristotel se rostește clar în problema nemuririi personale. Sufletul, fiind cauza formală și finală a unui corp organic determinat, nu poate supraviețui desfacerii unității cu acel corp, decît, eventual, ca parte a speciei (*ibid*. II, 415b). Nimic nu împiedică însă ca o facultate a sufletului să fie separabilă (*choriston; ibid*. I, 408b), ceea ce și este cazul cu *nous*-ul (vezi; *ibid*. III, 430a).

27. Pentru Epicur și Lucretius, sufletul este un corp compus, alcătuit din atomi variați (D.L. X, 63). Acesta este totuși ceva mult diferit de simpla agregare a atomilor de foc, propusă de Democrit. Căci, mai întîi, ideea de corp a fost rafinată în cea de compus organic (*concilium*; vezi *holon* 10). Iar în al doilea rînd, relația dintre suflet și corp este acum specificată în sensul că atomii sufletului sînt răspîndiți peste tot și cuprinși în învelișul (*stegazon*) corpului (D.L. X, 43, 64). În compoziția sufletului intră nu numai *atoma* „de foc", ci și de suflu (*pneuma*) și de aer (vezi Lucretius, III, 231–236). La care se mai adaugă, neașteptat, atomii unui „element fără nume", care nu seamănă cu nici unii din ceilalți, fiind mai fini, mai netezi și mai mobili decît oricare altă speță de atomi (D.L. X, 63; Aëtios IV, 3, 11; ceea ce la Lucretius se numește *quarta natura*, III, 241–257). De la aceștia din urmă pornesc mișcările care sînt senzație (vezi *aisthesis* 23 și *holon* 10), transmițîndu-se apoi la restul corpului (*ibid*. III, 262, 281).

28. Teoria stoică a sufletului ilustrează materialismul de o factură aparte al acestei școli. Într-o definiție ce amintește de Heraclit, sufletul este foc material sau *pneuma* caldă (Cicero, *De fin*, IV, 12; D.L. VII, 157 și compară critica ploti-

niană din *Enn.* IV, 7, 4; alte detalii despre concepția stoică, la *pneuma* 4–5). El are opt facultăți: *hegemonikon*-ul (vezi), cele cinci simțuri, facultatea vorbitoare și cea generativă (*SVF* I, 143; vezi *noesis* 16), reprezentată fiecare de un curent de *pneuma* ce merge într-o parte pînă la organul corespunzător, iar în cealaltă ajunge pînă la *hegemonikon* (*SVF* II, 836) transmițînd acestuia diversele impresii (*phantasiai*) senzoriale, impulsuri (*hormai*) și afecțiuni (*pathe*) de care sînt susceptibile simțurile (pentru revizuirile intervenite în psihologia stoică, vezi *noesis* 17).

29. Tradiția platoniciană mai tîrzie, cu teoria sa amplu dezvoltată privitoare la *sympatheia*, a prelungit sugestia lui Platon privind asemănarea dintre *psyche* și *eide* (vezi 18 *supra* și compară *metaxy* 2), acordînd sufletului o puternic accentuată poziție de mijloc între *noeta* și *aistheta* (vezi Simplicius, *In De an.* I, 2, p. 30, cu referință la Xenocrate; Plutarh, *De procr. an.* 1023b, cu referință la Poseidonios; privitor la strădaințele de umplere a golurilor din *scala naturae*, vezi *sympatheia* 3). Plotin afirmă asta în mod apăsat (*Enn.* IV, 8, 7), dar totodată sesizează în viziunea platoniciană un paradox: cum se împacă sufletul nemuritor, de obîrșie cerească, din *Phaidon* și din *Phaidros*, a cărui sălășluire în corp este asemuită de Platon unei întemnițări, cu sufletul imanent și cîrmuitor din *Timaios*, care are o funcție vădit benignă față de organism (*Enn.* IV, 8, 1)? Prima atitudine ridică întreaga problemă a coborîrii sufletului în materie (vezi *kathodos*); cea de a doua ridică problema funcției vitale a sufletului privit ca natură (*physis*).

30. Sufletul, considerat ca o unică entitate, este o *hypostasis* (vezi), un produs și o imagine (*eikon*, *Enn.* V, 1, 2) a *nous*-ului, iar întorcîndu-se către *nous*, devine el însuși fertilizat și produce, în direcția opusă, diverse activități ce sînt o reflectare a lui și la capătul cărora se află senzația (*aisthesis*) și creșterea (V, 2, 1). Așadar, sufletul, prin însăși firea lucrurilor, are o dublă orientare: este întors spre sursa sa, spre inteligibil, și pe de altă parte spre lume, pe care o vitalizează (vezi *noesis* 20).

31. Dar sufletul e mai mult decît o *hypostasis* unitară; întorcîndu-și fața de la Unul (*hen*) și îndreptînd-o în jos, el a devenit multiplu, iar Plotin se vede nevoit să dezvolte o lungă explicație privind relațiile diverselor suflete care vitalizează corpuri cu *hypostasis* unitară ale cărei părți sînt (IV, 3, 1–8). Ele nu sînt, firește, părți materiale ale unui întreg material. Sînt unificate prin aceea că au o origine comună și o activitate naturală; sînt divergente pentru că acționează în și asupra unor corpuri diferite (IV, 3, 4). Aceasta dă naștere nu doar la o pluralitate de suflete, ci și la trepte ale sufletelor (IV, 3, 6), mergînd de la Sufletul Lumii (*psyche tou pantos*), care este încă aproape de sursa inteligibilă și ale cărui activități sînt, în consecință, mai aproape de cea a *nous*-ului, pînă la sufletele plantelor, care constituie prelungirea cea mai depărtată de *nous* a principiului sufletesc. Este o distincție utilă: natura unificatoare a sufletului îi permite lui Plotin să afirme structura sistematică a sufletelor plurale cu referire la *sympatheia* cosmică (vezi; vezi *Enn.* IV, 3, 8), iar distingerea diferitelor trepte oferă o bază pentru o neîntreruptă credință în reîncarnare (*palingenesia; Enn.* III, 4, 5).

32. Funcția sufletului este, așadar, de a vitaliza și de a cîrmui materia (vezi *Enn.* IV, 8, 3). Cum se realizează asta, ni se explică printr-o serie de metafore: sufletul luminează materia aidoma unei lămpi care, rămînînd în punctul său de origine (privitor la acest motiv, vezi *proodos* 3), își trimite razele spre o întunecime din ce în ce mai adîncă. Sau, el vitalizează materia în felul în care un năvod, inert cînd se află pe uscat, se întinde și pare să devină viu cînd este aruncat în mare, fără ca în același timp să afecteze marea (IV, 3, 9). Acesta e modul în care sufletul universului afectează corpul său, *kosmos*-ul sensibil.

33. Cînd e vorba de sufletele individuale, problema este aici considerabil mai complexă datorită evidentei diversități a funcțiilor. Concepția aristotelică despre suflet ca o *entelecheia* a corpului pare a sugera o legătură funcțională prea strînsă între suflet și corp, ceea ce-l face pe Plotin să o respingă (*Enn.* IV, 7, 8). El apelează, în schimb, la principiul microcosmic:

fiecare suflet omenesc are, aidoma Sufletului Lumii, o „parte" ce rămîne îndreptată spre inteligibil și nu este afectată de coborîrea în corp (IV, 3, 12). Dar faptul că sufletul merge să se alăture unui corp, de la corpurile cerești (*ouranioi*) pînă la plante, duce la o diminuare a puterii sale naturale. Așa se face că activitatea sa intelectuală normală nediscursivă (vezi *noesis*) degenerează în forme inferioare de activitate: *theoria* devine *dianoia*, iar în cele din urmă *praxis* (IV, 3, 18; vezi *physis* 5, *noesis* 20).

34. Sufletul individual, odată ajuns „în" corp (localizarea, desigur, nu are sens spațial; sufletul este „în" corp așa cum lumina este „în" aer; IV, 3, 22; vezi *kardia*), proiectează în afară o serie de reflexii ale sale, dintre care prima este *aisthesis*, urmată de celelalte facultăți (I, 1, 8). Acestea permit corpului material să acționeze fără a afecta în vreun fel sufletul (I, 1, 6–7; vezi *aisthesis* 26–27).

35. Proclos începe dezvoltările sale despre suflet aplicînd acestuia cunoscuta sa doctrină a mediei (vezi *trias*). Există trei tipuri de suflet: suflete divine (printre care se numără și cele ale planetelor; vezi *ouranioi* și, pentru influența lor, *ochema* 4), cele capabile să treacă de la intelecție la ignoranță (vezi *noesis* 21) și o clasă intermediară de suflete care, fiind totdeauna în act, sînt totuși inferioare celor divine (*Elem. theol.*, prop. 184). Această clasă mediatoare, pe lîngă că este cerută de principiul triadic al lui Proclos, are anumite precedente în tradiție. Este vorba de acei *daimones*, pe care încă Platon i-a definit drept intermediari (*Symp.* 202d), elevul său Xenocrate i-a integrat în diversele trepte ale inteligenței (*logos*; vezi Plutarh, *De defec. orac.* 416c), iar Proclos i-a împărțit în *angeloi*, *daimones* și *heroes* (*In Tim.* III, 165, 11).

36. Concepția lui Platon despre suflet ca substanță se recunoaște încă la Proclos acolo unde sufletul este descris (*Elem. theol.*, prop. 188) ca fiind deopotrivă viață (*zoe*) și viețuitor (*zoon*). Poziția sa intermediară este afirmată (prop. 190) și, grație ei, sufletul participă atît la eternitate (*aion*, vezi), prin *ousia* sa, cît și la timp, prin *energeia* sa (prop. 191; vezi

Plotin, *Enn.* IV, 4, 15). *Palingenesia* este încă păstrată (prop. 206), dar Proclos neagă că sufletul poate renaște în animale (*In Remp.* II, 312–313).

Privitor la facultățile sufletului, vezi *aisthesis, noesis, nous, orexis*; la nemurirea sa, *athanatos*; la coborîrea în lume, *kathodos*; la renașterea periodică, *palingenesia*; la corpul său astral, *ochema*; la relația dintre suflet și corp în stoicism și epicurianism, *genesis*; pentru încercările de a distinge între *psyche* și *nous*, *noesis*; privitor la Sufletul Lumii, *psyche tou pantos.*

psychḗ tou pántos: Sufletul Lumii

1. Existența unui suflet al întregii lumi pare a fi un alt exemplu de raționament analogic folosit de Platon (vezi *kosmos noetos*): *kosmos*-ul fiind gîndit ca o unitate organică vie (vezi *zoon*), urmează că, asemeni altor animale, el trebuie să aibă un suflet. Un astfel de raționament apare în *Pol.* 269d–273b (deși aici *psyche* nu este încă o sursă de mișcare continuă), în *Phil.* 30a și, în fine, într-un mod pe deplin integrat, în *Tim.* 34a–37c. El este plămădit de *demiourgos* din tipuri intermediare (adică din amestecuri formate din elemente ce corespund lumii inteligibile a ființei și elemente ce corespund lumii sensibile a devenirii) de Existență (*ousia*), Același și Altul, trei din cele cinci *eide* de maximă importanță din *Soph.* 254d. Aristotel explică alegerea acestor amestecuri ca fiind bazată pe principiul epistemologic „asemănătorul cunoaște pe asemănător“ (*De an.* I, 404b; vezi *homoios*, *aisthesis*). Aceste componente sînt dispuse grupat în anumite intervale armonice (*Tim.* 35b–36b) și astfel Sufletul Lumii devine, în manieră autentic pitagorică, o paradigmă nu doar pentru mișcarea armonioasă a corpurilor cerești, ci și pentru restaurarea etică a armoniei (*harmonia*) în sufletul omenesc individual (*ibid.* 90c–d, vezi *katharsis*).

Pentru existența unui Suflet al Lumii rău în sistemul platonician, vezi *kakon.*

2. Aristotel nu mai are nevoie de *psyche* pentru explicarea mișcării (vezi *physis*), drept care se poate dispensa foarte simplu de Sufletul Lumii. Acesta reapare însă în tradiția

platoniciană tîrzie (vezi Philon, *De migre. Abr.* 32, 179–180; Albinus, *Epit.* X, 3) și devine una din *hypostaseis* (vezi) plotiniene; *Enn.* V, 2, 1. Viziunea este acum mult mai complexă: Sufletul Lumii are o parte superioară și una inferioară, prima angajată în contemplare (*theoria*), cea de a doua decăzută în activitate (*praxis*) și numită *physis* (vezi); este divizibil și totuși indivizibil (*Enn.* IV, 3, 4); spre deosebire însă de Sufletul Lumii al lui Platon, el produce lumea sensibilă, *Enn.* V, 2, 1: vezi *proodos.*

pyr: foc

Deși e prezent atît în sistemul lui Anaximandru (Diels, fr. 12A10), cît și în cel al lui Anaximene (13A7), focul este pentru ei un produs, în timp ce pentru Heraclit universul (*kosmos*) este un foc (Diels 22B30), nu ca *arche*, ci ca „materie arhctipală“, probabil datorită legăturii sale cu *psyche* și cu viața (fr. 36), așadar *aither*-ul (vezi). La pitagorici focul deținea o poziție centrală în univers (unde Pămîntul e o planetă!), Aristotel, *De coelo*, II, 293b. La Empedocle reprezintă unul din cele patru elemente (vezi *stoicheion*). Focul joacă un rol fundamental în fizica stoică, fiind elementul cu cea mai activă *dynamis*, căldura (vezi *dynamis*). Aici este de primă importanță legătura dintre foc și viață (*SVF* II, 23) și, prin intermediul lui *psyche*, cu *pneuma*, principiul căldurii vitale derivat pe temeiuri medicale, pe care stoicii îl înțelegeau ca pe o combinație de foc și aer (*SVF* II, 787) și ca pe o forță răspîndită peste tot în *kosmos* (*ibid.* II, 473); vezi *ekpyrosis, logos.*

r

rhoē: curgere, curent, flux

Începînd de pe vremea lui Platon, poziția lui Heralict și a adepților săi, dintre care unul, Cratylos, a exercitat, după cît se pare, o anumită influență asupra lui Platon (vezi Aristotel, *Meta.* 987a), era desemnată folosind metafora „curgerii" sau a „fluxului" (pentru Heraclit, metafora e folosită în Platon, *Crat.* 402a; pentru adepții săi, în *Crat.* 440c–d și *Theait.* 179d–181b; celebra expresie „totul curge" [*panta rhei*] — apare abia în Simplicius, *Phys.* 1313, 11). S-ar putea discuta dacă Heraclit însuși a folosit sau nu această expresie, ba chiar și dacă ea reprezintă o descriere exactă a viziunii sale despre schimbare, dar ceea ce e demn de notat este că această formulă populară (heraclitienilor contemporani cu Platon li se spunea „curgătorii": *Theait.* 181a) n-a fost niciodată conceptualizată. Platon respinge implicațiile metaforei curgerii, în principal pentru că ea face imposibilă cunoașterea (*Crat.* 440a–b și vezi *episteme*), dar cînd tratează despre ea ca problemă filozofică, ea figurează la rubrica „devenirii" (*genesis*, vezi; *Theait.* 152a–153a e un bun exemplu pentru felul cum Platon trece peste metaforă, preferîndu-i mai conceptualizata *genesis*), sau, cum e cazul la Aristotel, ca parte a problemei „schimbării" (vezi *metabole, kinesis*). În ce privește limbajul tehnic al filozofiei, *rhoe* n-a fost niciodată mai mult decît o imagine frapantă.

S

schēma: figură, formă
Vezi *aisthesis, stoicheion.*

sophía: înțelepciune, înțelepciune teoretică

Semnificația originară a cuvîntului îl leagă de meșteșug, măiestrie, vezi Homer, *Il.* XV, 412; Hesiod, *Erga* 651 (compară Aristotel, *Eth. Nich.* VI, 1141a). Pe vremea lui Herodot, ea acoperea și un tip mai teoretic de preeminență, *Hist.* I, 29 (Cei șapte „Înțelepți“) IV, 95 (Pitagora ca *sophistes*). Heraclit (Diels, fr. 129) spune că această *sophia* a lui Pitagora nu este decît „grămadă de cunoștințe“ și „înșelătorie meșteșugită“. La Platon apare o distincție implicită între adevărata *sophia*, care formează obiectul filozofiei (vezi *Phaidros* 278d) și care, ca și *phronesis*, trebuie identificată cu adevărata cunoaștere (*episteme*) (*Theait.* 145e), cu cunoașterea *eide*-lor, și, pe de altă parte, falsa *sophia* practicată de profesioniști, de *sophistes*, din dialogul cu același titlu. Pentru Aristotel *sophia* este suprema virtute intelectuală, deosebită de *phronesis* sau înțelepciunea practică (*Eth. Nich.* 1141a–b, 1143b–1144a) și identificată, de asemenea, cu *metafizica*, cu *prote philosophia*, în *Meta.* 980a–983a. La stoici, „înțeleptul“ (*sophos*) devine idealul de virtute, vezi *SVF* I, 216; III, 548; D.L. VII, 121–122, și portretul critic în D.L. VII, 123 și Cicero, *Pro Mur.* 29–31; vezi și *philosophia, phronesis, episteme, endoxon.*

sōphrosýnē: stăpînire de sine, cumpătare

1. *Sophrosyne* face obiectul uneia din analizele etice ale lui Socrate, expusă în *Charmides*, unde nu se ajunge la o definiție închegată. Sensul etimologic de „sănătate a cugetului“ este discutat în *Crat.* 411e, dar adevărata poziție platoniciană privitoare la *sophrosyne* își are rădăcinile în ideea pitagorică de *harmonia* (vezi). Cele două noțiuni converg în *Rep.* 430e–432a,

iar ceva mai departe, la 442c, ideea este strîns legată de viziunea tripartită a sufletului (vezi *psyche*) operată de Platon: *sophrosyne* este supunerea armonioasă a celor două părți inferioare față de partea rațională, diriguitoare (compară *Phaidros* 237e–238a, unde *harmonia* cuprinde numai două elemente).

2. Pentru Aristotel, *sophrosyne* este linia de mijloc (*meson*) între extremele reprezentate de plăceri și de dureri (*Eth. Nich.* II, 1107b); domeniul ei este restrîns la plăcerile trupești (*ibid.* III, 1118a), îndeosebi cele ale simțului tactil și ale celui gustativ. Zenon (Plutarh, *Stoic. repugn.* 1034c), asemeni lui Platon (*Rep.* 435b) face din *sophrosyne* una din cele patru virtuți de căpetenie (*Eth. Nich.* I, 1103a). Mai intelectualizata Stoa nega această distincție (vezi *arete*) și definea *sophrosyne* drept „cunoaștere a binelui ce trebuie ales și a răului ce trebuie evitat" (*SVF* III, 256, 262). Plotin are o definiție similară (*Enn.* I, 6, 6), pe care o leagă însă de o purificare pregătitoare pentru „reîntoarcere" (*epistrophe*); vezi *katharsis*.

spérma: sămînță

Vezi *stoicheion, pneuma, noesis* 16.

spoudaíos: om destoinic

Vezi *ergon*.

stérēsis: privațiune

Steresis, definită de Aristotel (*Meta.* 1011b) drept „negație a ceva în cadrul unei clase determinate"*, constituie unul din cele trei elemente esențiale din analiza aristotelică privitoare la *genesis* în *Phys.* I: substratul permanent (*hypokeimenon*) și trecerea unei forme în contrariul ei (*enantion*) reclamă existența unei lipse a acestei de-a doua forme în substrat (*Phys.* I, 191a–191b). Astfel, *steresis* face posibil *genesis* și totodată rezolvă problema parmenideană a neființei (vezi *on*). Pentru Plotin răul nu este o substanță, ci o *steresis* a binelui (*Enn.* I, 8, 11).

---

* În versiunea românească a *Metafizicii*: „negarea unui anumit gen". — *N. trad.*

stigmḗ: împunsătură, punct, punct geometric
Vezi *megethos, monos.*

stoicheíon: literă a alfabetului, principiu constitutiv, element

1. Asemuirea corpurilor de bază din lumea fizică cu literele alfabetului și astfel, prin implicație, introducerea termenului *stoicheion* în limbajul filozofiei datează, probabil, de la atomiști. În acest context, comparația e într-adevăr inspirată, dat fiind că literele, ca și *atoma*, nu au nici o semnificație proprie, dar prin manipularea ordinii (*taxis*) și a poziției (*thesis*) lor, pot fi asamblate în agregate ce posedă diferite semnificații (Aristotel, *Meta.* 985b; *De gen. et corr.* I, 315b; vezi *genesis*). Cea mai timpurie utilizare atestată a termenului *stoicheion* se găsește însă în Platon, *Theait.* 201e, unde este vizibil că Platon încă simte conotația originară de „literă a alfabetului". Pe vremea lui Aristotel semnificația originară este îndeobște ignorată, iar *stoicheion* înseamnă component de bază al unui compus (vezi *Meta.* 1014a).

2. Realitatea din spatele termenului are, firește, o vechime mult mai mare. Ea este obiectul căutării de către milesieni a acelui ceva primordial, a acelui *Urstoff*, din care este făcută realitatea fizică a lumii, în încercarea de a identifica punctul de plecare al schimbării privite ca fapt incontestabil. Candidații pentru această *arche* sînt bine cunoscuți: cele mai importante substanțe din experiența umană, în general cele ce posedau și o învestire mitologică (vezi *arche*).

3. La Anaximandru apare o idee nouă și importantă. Căutarea unei *arche* unice sugerase un fel de *genesis* lineară, prin care celelalte corpuri erau derivate dintr-un singur punct de plecare. În momentul însă cînd Anaximandru a împins *arche* dincolo de substanțele materiale perceptibile (vezi *apeiron*) el a dat, de fapt, *tuturor* corpurilor perceptibile statut de lucru secund și a imprimat prin asta căutării punctului de pornire direcții noi, non-sensibile, dar a insinuat în problemă posibilitatea unei *genesis* ciclice prin care substanțele perceptibile trec una în alta în cadrul unui ciclu neîntrerupt. O

asemenea prefacere a corpurilor de bază unele în altele devine un loc comun într-o bună parte a filozofiei grecești (vezi Platon, *Phaidon* 72b, *Tim.* 49b–c; Aristotel, *De gen. et corr.* II, 337a) și avea să ducă, după Parmenide, la credința într-un agent exterior, el însuși nemișcat, care să mențină funcționarea ciclului (la Aristotel, prin medierea mișcării eterne a Soarelui pe ecliptică; vezi *genesis*, *kinesis*, *kinoun*); chiar și *stoicheia* lui Empedocle par să treacă printr-o asemenea schimbare ciclică (fr. 17, 26).

4. Căutarea unei *arche* s-a terminat la Parmenide, care a pus în locul *apeiron*-ului perfect nedefinit al lui Anaximandru propriul său *on* (vezi) perfect definit. Dar o definiție perfectă oferă nu doar o *arche*, ci și un *telos*, astfel că Parmenide a fost condus la negarea schimbării senzorial perceptibile (vezi *genesis*, *kinesis*), ba chiar și a valabilității senzației înseși (vezi *episteme*). Parmenideanul *on* este *stoicheion*-ul radical și absolut.

5. Restabilind pluralitatea și vidul (*kenon*), Empedocle și atomiștii au redeschis posibilitatea unei *genesis* secunde și au reabilitat cunoașterea senzorială. Căutarea de către milesieni a componentelor de bază a fost reluată, iar Empedocle însuși s-a situat în fruntea ei, alegînd drept cele patru corpuri de bază (sau „rădăcini", cum le spunea el) ale acestei lumi materiale pămîntul, aerul, focul și apa, cele patru elemente canonice (fr. 6; vezi Aristotel, *Meta.* 985a). E bine spus că „a ales", pentru că în situația de atunci acestea nu erau nicidecum singurii candidați; mai stăteau la îndemînă un mare număr de „puteri" (*dynameis*) substantivizate, ca de exemplu „caldul", „recele", „ușorul", „greul" etc. care fuseseră izolate pînă atunci.

6. După toate aparențele, Empedocle a fost primul și totodată ultimul care a considerat pe acestea patru drept corpuri primordiale ireductibile, eforturile succesorilor săi fiind îndreptate spre reducerea acestor „așa-numite elemente" (expresia e a lui Aristotel; vezi *Meta.* 1066b) la ceva mai fundamental, ca și spre explicarea mecanismului de transformare a lor în corpuri mai complexe.

7. Un grup de gînditori, inspirîndu-se deopotrivă din Anaximandru și din Parmenide, a susținut că *archai* ale corpu-

rilor fizice sînt ele însele imperceptibile simțurilor, trebuind, ca atare, să fie considerate drept entități fără alte caracteristici în afară de masă și de poziție. Așa erau *atomon*-ul lui Leucip și Democrit și atomul matematic al pitagoricilor, *monas* (vezi; vezi *arithmos*). Acestea erau adevăratele „elemente", care, la rîndul lor, se puteau asambla în corpuri mai complexe: *atoma* prin procesul de asociere (*synkrisis*), iar monadele prin construcția geometrică din puncte a liniilor, apoi a suprafețelor și corpurilor; vezi *genesis*.

8. Deoarece însă ambele grupuri despuiaseră pînă într-atît particula lor de bază de caracteristici, nu le venea ușor să explice în ce fel din asemenea „nimicuri" putea să rezulte „ceva"-ul puternic caracterizat care era corpul empedoclean. Cum se explica incontestabila prezență la acesta din urmă a calităților senzorial perceptibile (*pathemata aisthetika*; vezi *Tim.* 61d)? În ambele cazuri se constată o înclinație pronunțată de a reduce orice senzație la atingere sau contact (*haphe*; vezi Aristotel, *De sensu* 442a), cu puternica sugestie, cel puțin din partea lui Democrit, că toate celelalte experiențe senzoriale sînt convenții subiective (fr. 9; vezi *aisthesis*, *nomos*).

9. Nu sîntem chiar la fel de bine informați cu privire la răspunsul pitagoricilor la aceeași întrebare pusă lor de Aristotel (*Meta.* 1092b): cum puteți explica prin număr albul, dulcele și caldul? O sugestie de răspuns apare la Platon. În *Timaios* găsim două abordări ale problemei elementelor. Una o constituie descrierea stării de lucruri de dinaintea apariției universului (*Tim.* 52d), descriere ce se sprijină pe o analiză dinamică, negeometrică a lui *genesis* (vezi și vezi *infra*). Cea de a doua însă (*ibid.* 53c și urm.), referitoare la faza postcosmică, este pronunțat geometrică și, dacă nu e pur pitagorică, are în orice caz puternice afilieri la această orientare.

10. Această explicație platoniciană merge pe urmele atomismului, reducînd *stoicheia* empedocleene la agregate de corpuri mai fundamentale, caracterizate, acestea din urmă, în principal prin poziție și figură (*schema*). Dar pe cînd atomiștii par a pregeta să supraliciteze ideea de figură (potrivit mărturiei lui Aristotel, *De coelo* IV, 303a, ei au afirmat totuși că

atomii focului sînt sferici), Platon are un sistem minuțios elaborat în cadrul căruia fiecare element este asociat cu unul sau altul din corpurile geometrice regulate inscriptibile în sferă (așa-numitele „corpuri platoniciene"): cubul (pămînt), piramida (foc), octaedrul (aer) și icosaedrul (apă) (*Tim.* 55b–56c); figura rămasă, dodecaedrul, este rezervată pentru sfera cerului (*ibid.* 55c; vezi *aither, megethos*). Pînă aici, explicația platoniciană putea trece drept o versiune întrucîtva suspectă a atomismului. Ea își trădează însă stirpea pitagorică prin faptul că aceste solide geometrice își au propriile lor *archai*: ele sînt construite din plane, cu sugestia, cel puțin, că reducția ar putea fi continuată (*ibid.* 53c–d). Pe de altă parte, *atoma* sînt la atomiști corpuri indivizibile (vezi Aristotel, *De gen. et corr.* I, 325b pentru o comparație între cele două sisteme). Și aici senzația este, tot așa, redusă la contactul cu diferite combinații de astfel de corpuri, care la rîndul lor dau naștere la experiențe senzoriale (*Tim.* 61c și urm.; vezi *aisthesis*).

11. Monadismul pitagoric, deși anterior atomismului, nu a fost precursorul nemijlocit al acestuia. Tradiția atomistă se vedea pe sine descinzînd din Empedocle prin Anaxagora (vezi Lucretius I, 830–920). Anaxagora a respins susținerea lui Empedocle că există patru corpuri ireductibile (trecerea unuia în altul ar fi echivalat totuși cu tabuizata *genesis*, vezi), dar a susținut, la rîndul său, că există infinit de multe corpuri divizibile, cunoscute drept *homeiomereiai*, „lucruri cu părți asemănătoare", cum avea să le spună Aristotel, sau „semințe", termen folosit de Anaxagora însuși (fr. 4). Acestea sînt *stoicheia* lui Anaxagora (Aristotel, *De coelo* III, 302a), scufundate la început într-un amestec precosmic, apoi separate prin intervenția *nous*-ului, inițiatorul mișcării din sistem (fr. 98, 13), și care prin agregare alcătuiesc corpurile perceptibile (vezi *genesis*, *holon*).

12. Aceste *homeiomereiai* se deosebesc în mod evident de *atoma* prin aceea că sînt infinit divizibile (vezi fr. 3 și *megethos*; Lucretius obiectează acestui aspect al teoriei în I, 844–846); mai este, apoi, sugestia că „semințele" poartă înăuntrul lor propriile *archai*, ceea ce înseamnă că toate lucrurile

cîte sînt (sau vor fi) se află „în" aceste particule de bază (vezi fr. 12). Ce este acest „orice" care se află „în orice", adică în fiecare „sămînță" ? El acoperă nu numai *stoicheia* empedocleene (vezi Lucretius I, 840–841, 853) și corpuri naturale cum sînt părul, carnea și osul (fr. 10), ci și *pathe*-le sensibile și „puterile" contrare (fr. 4; vezi Aristotel, *Phys.* I, 187a). Reapariția acestor „puteri" (*dynameis*, vezi) urma să aibă consecințe însemnate.

13. Fizica aristotelică a ales o cale diferită de cea care ducea înapoi la unul sau mai multe *archai* ce transcend percepția sensibilă. Lui Aristotel îi apare lipsită de sens încercarea de a face diferențieri între *stoicheia* după figurile lor; adevărata soluție rezidă în a studia funcțiile și puterile lucrurilor (*De coelo* III, 307b). Era, de fapt, o revenire la *dynameis* sensibile din filozofia milesiană, care nu încetaseră niciodată să aibă trecere în cercurile medicale, și pe care Anaxagora le repusese recent pe tapet. Revenirea însemna însă mai mult decît o simplă substituire a celor patru corpuri canonice empedocleene prin altele; ea se baza pe distincția importantă dintre un corp și calitățile lui (vezi *poion*).

14. E lucru cert că formularea acestei distincții nu-și are originea la Aristotel. Platon era perfect conștient de ea și o și enunță explicit în chip de prefață la teoria sa despre *genesis* precosmică, în *Tim.* 49a–50a: *stoicheia* lui Empedocle nu sînt cu adevărat lucruri, ci calități (*poiotetes*) într-un subiect. Un asemenea enunț, firește, nu putea fi făcut de cineva pentru care caldul, uscatul etc. ar fi fost niște lucruri (*chremata*), cum, probabil, fuseseră pentru Anaxagora.

15. Așadar, încă la Platon avem o rezolvare clară a problemei ridicate de *stoicheia*; acestea își au propriile lor *archai*: un substrat și calități imanente capabile să treacă în acel subiect și să iasă din el. Așa s-a creat posibilitatea transformării elementelor unele în altele (vezi *genesis*). Iar aceasta este, în general, aceeași schemă de gîndire cu cea adoptată de Aristotel. Noțiunea platoniciană de substrat devine, prin rafinare, *hyle* (vezi), care este subiectul comun pentru toate cele patru *stoicheia* (de notat că această *hyle*, substratul elemente-

lor, este imperceptibilă; astfel, *genesis* sau schimbarea substanțială diferă de *alloiosis*, schimbarea calitativă, prin aceea că ultima are o materie perceptibilă; vezi *De gen. et corr.* I, 319b). În fine, Aristotel mai adaugă noțiunea de privațiune (*steresis*) pentru a înlesni tranzitul calităților/puterilor.

16. Înregistrăm însă și alte schimbări importante. Pentru Platon sursa și cauza mișcării este *psyche* (vezi; vezi *Legile* X, 896a, 897a), în timp ce corpurile fizice posedă prin ele însele doar un gen de mișcare aleatorie, care ar fi mai potrivit să fie numită agitație (*Tim.* 52d–53a); iar în explicația mai tîrzie, de tip postcosmic sau pitagoric, privind modul în care se formează *stoicheia*, Platon, după cum era de așteptat, are și mai puține lucruri de spus despre mișcare: *kinesis* lipsește, după cum se știe, din corpurile geometrice. La Aristotel lucrurile stau altfel. Toate corpurile fizice își au propriul lor principiu de mișcare, care este *physis* (vezi; *Phys.* II, 192b), idee ce marchează o despărțire radicală de întreaga linie de gîndire parmenideană, pentru care mișcarea *inerentă* era o blasfemie (vezi *kinesis, kinoun*).

17. Pentru Aristotel, așadar, corpurile simple care sînt *stoicheia* își au propria lor mișcare naturală simplă (*De coelo* I, 269a). Comportamentul lor este guvernat de principiul deja enunțat (*Phys.* III, 201a) potrivit căruia *kinesis* este actualizarea unei potențe. În acest caz însă, privațiunea (*steresis*) o constituie faptul că elementul nu se găsește în „locul său natural", dat fiind că mișcarea și locul sînt noțiuni corelative (*De coelo* I, 276a–277a). Astfel, ușurătatea este capacitatea pentru mișcarea liniară de îndepărtare de un centru, mișcare ce încetează atunci cînd subiectul ei ajunge în locul său natural; iar greutatea este contrariul ei (*ibid.* IV, 310a–311a). În felul acesta Aristotel derivă focul din ușurătatea absolută iar pămîntul din greutatea absolută (*ibid.* IV, 311a–b), iar apoi, într-o manieră mai curioasă, aerul din ușurătatea relativă, iar apa din greutatea relativă (*ibid.* IV, 312a; compară derivarea paralelă de către Platon, în *Tim.* 31b–32b, a aerului și apei ca termeni mijlocii într-o proporție geometrică). Sprijinindu-se pe același raționament, Aristotel derivă din mișcările simple

existența celui de-al cincilea element, a cărui mișcare este celălalt tip de *kinesis* simplă, mișcarea circulară perfectă (vezi *aither*; privitor la dificultățile iscate de aici pentru teoria Primului Mișcător, vezi *kinoun* 8; pentru mișcarea lui, *entelecheia*, vezi *ouranioi* 6).

Pentru transformarea elementelor și pentru atitudinea stoică față de ele, vezi *genesis*; pentru *stoicheia* ale sufletului în platonism, vezi *psyche tou pantos*.

symbebēkós: însoțitor, accident (logic), eveniment accidental (vezi *tyche*)

1. Istoria timpurie a realității ontologice ce stă în spatele noțiunii de *symbebekos* s-a desfășurat în cîmpul calității (*poion*, vezi; vezi și *dynamis*). Poziția radicală în această istorie a reprezentat-o Democrit, care înclina să nege calităților orice existență obiectivă (D.L. IX, 72; Sextus Empiricus, *Adv. Math*. VII, 135), în timp ce Platon, atunci cînd le ipostazia, exprima un punct de vedere arhaic (modul suprasensibil de ipostaziere reprezentat de *eide* era, firește, cu totul străin predecesorilor săi). Platon era totuși perfect conștient de deosebirea dintre lucruri și calitățile lucrurilor și s-a străduit din răsputeri să corecteze reificarea calităților, practicată de toți presocraticii (*Tim*. 49a–50a; vezi *genesis*, *pathos*).

2. Remarcile lui Platon apar într-un tratat consacrat lucrurilor materiale din lumea noastră sensibilă; Aristotel analizează același fenomen în lucrările sale de logică, ceea ce face ca accentele să fie puse foarte diferit. Distincția dintre lucru și calitatea sa este lărgită astfel încît să cuprindă pe aceea dintre un lucru sau subiect (*hypokeimenon*) și atributul sau însoțitorul său (*symbebekos*). Acesta din urmă este definit drept „o determinație ce revine unui lucru..., dar care nu este nici necesară, nici constantă“ (*Meta*. 1025a). Spre deosebire de *genos* sau de definiție, accidentul nu exprimă esența (*ti esti*) unui lucru, iar spre deosebire de propriu (*idion*) nu este legat în mod necesar cu subiectul (*Top*. I, 102b). Cum la cele ce ființează prin accident nu există nici o necesitate (ele pot fi și altfel), rezultă că nu există demonstrație (*apodeixis*) și nici cunoaștere

știinţifică (*episteme*) bazată pe ele (*Anal. post.* I, 75a–b; *Meta.* 1026b). *Symbebekos* face parte dintre cele patru „predicabile" (vezi *idion*).

3. Ne-am fi așteptat ca Epicur să adere la punctul de vedere atomist al lui Democrit și să restrîngă toată realitatea la atomi și vid (*kenon*). Întrucît însă el a acceptat senzaţia (*aisthesis*, vezi) drept criteriu infailibil al adevărului, nu putea să admită convenţia (*nomos*) drept origine a calităţilor sensibile. Așa se face că Epicur dezvoltă o amplă teorie despre accidente (vezi D.L. X, 68–69). Aceste calităţi perceptibile și deci corporale ale lucrurilor pot fi împărţite, ca și la Aristotel, în calităţi legate în mod necesar de natura corpurilor și, ca atare, prezente întotdeauna într-un corp, și calităţi care revin corpurilor în mod trecător. Pentru prima categorie, *idion*-ul lui Aristotel, Epicur folosește denumirea de *symbebekos*, inversînd, astfel, nomenclatura aristotelică. Pentru cel de-al doilea tip de calităţi el inventează termenul nou de „accident" (*symptoma*). Exemplele de *symptomata* sînt realităţile sensibile ale corpurilor compuse (Plutarh, *Adv. Col.* 1110) și senzaţia, care este *symptoma* al „elementului fără nume" prezent în suflet (D.L. X, 64; vezi *holon, psyche*). Există entităţi încă și mai complicate, cum este timpul, care nu pot fi caracterizate decît ca „accidente ale unor accidente" (vezi *chronos*).

4. Stoicii au păstrat doctrina aristotelică despre subiect și accidente, dar într-o formă modificată. Distincţia dintre subiect și atributele lui este menţinută (*SVF* II, 365), dar atributele sînt reduse la trei: calitatea, starea și relaţia, acestea fiind, pesemne, atribute ale principiului activ primordial al universului, *logos*-ul (D.L. VIII, 134; *logos, paschein*).

symmetría: simetrie

Vezi *aisthesis* 6, 8 și compară *asymmetron.*

sympátheia: afect comun, simpatie cosmică

1. Teoria simpatiei cosmice, pe care exegeţii moderni o asociază cu numele lui Poseidonios, se sprijină pe o serie de premise prezente în filozofia greacă încă de la începuturile ei.

Milesienilor lumea li se înfățișa ca fiind vie, iar pitagoricilor ca un întreg ordonat (vezi *kosmos*). Deși interesele lui Platon fuseseră mai înainte îndreptate în alte direcții, el consacră o amplă expunere ordinii și modului de funcționare ale lumii sensibile în *Timaios*, care a fost în mod neîndoielnic lucrarea sa cel mai mult studiată în tradiția mai tîrzie. Aici el descrie *kosmos*-ul ca pe o făptură vie (*zoon*) vizibilă, ce cuprinde înăuntrul său toate lucrurile ce se înrudesc prin fire (*kata physin syngene; Tim.* 30d).

2. Panteismul stoic mergea în aceeași direcție. Zeitatea ca *logos* impregnează universul așa cum sufletul nostru impregnează corpul (D.L. VII, 138; vezi *pneuma*), iar ca *physis* vitalizează întregul (Seneca, *De benef.* IV, 7; vezi *logoi spermatikoi*). Astfel, *kosmos*-ul e o unitate (D.L. VII, 140), un organism (*holon*, vezi) și nu o totalitate (*pan*; *SVF* II, 522–524); este o ființă vie rațională (*zoon logikon*; *SVF* I, 111–114).

3. O serie de rafinări intervin în epoca lui Poseidonios, multe fiindu-i atribuite direct lui. Întîi, Pămîntul e el însuși o ființă vie, fiind impregnat peste tot de o forță vitală (*zotike dynamis, vis vitalis*; Cicero, *De nat. deor.* II, 33, 83) și ca atare — avea să argumenteze ceva mai tîrziu Plotin — înzestrat și cu senzație (*Enn.* IV, 4, 26). Lucrurile se înlănțuie grație unei forțe lăuntrice unificatoare, forță ce pare a consta din diferite tensiuni (*tonos*, vezi) din *pneuma*: la materia anorganică ea se cheamă *hexis*; la plante, *physis*; la animale, *psyche*; iar la oameni, *nous* (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 81–85; Philon, *Quod Deus* 35). Că acestea nu sînt ordine de realitate radical distincte reiese clar din anumite fenomene naturale, cum sînt creșterea rocilor atîta timp cît sînt în contact cu *vis vitalis* a pămîntului (Plotin, *Enn.* IV, 4, 27) și prezența în natură a zoofitelor (Nemesius, *De nat. hom.* I, 509a–b), menite toate să umple lacunele din *scala naturae* (teorie devenită familiară după expunerea clasică a lui Aristotel din *Hist. anim.* 588b–589a; pentru aplicarea ei la lumea spirituală, vezi *trias* 4).

4. Din sesizarea interrelației naturale (*symphyia*; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII, 129) existente atît între corpurile organice, cît și între cele anorganice a izvorît doctrina recipro-

cei lor *sympatheia* sau interacțiuni, ilustrată de o mare varietate de fenomene naturale și în mod special de complexul de efecte ale Soarelui și Lunii asupra vieții de pe Pămînt (Sextus Empiricus, *op. cit.* IX, 78–80; Cicero, *De nat. deor.* II, 7, 19), doctrină ce ocupă mai tîrziu un loc de frunte la Marc Aureliu, Philon și Plotin.

5. Poseidonios era, pe cît se pare, foarte preocupat de Soare și de Lună. Cleante localizase deja *hegemonikon*-ul universului în Soare (vezi *pneuma*; acesta este adesea numit și „inima *kosmos*-ului" în temeiul analogiei cu localizarea sediului sufletului; vezi *kardia*), iar Poseidonios face din Soare izvorul oricărei vieți fizice (D.L. VII, 144). E posibil ca el să fie și autorul credinței în puterile spirituale ale Soarelui, în particular al ideii că *nous* sau *mens* vine de la Soare și se întoarce în el, *psyche* din și în Lună, iar corpul începe și sfîrșește pe Pămînt (vezi Cicero, *Tusc.* I, 18–19; Plutarh, *De facie* 28–30; și compară *noesis* 17, *ouranioi* 7). Dar chiar și în acest punct trebuie să fi acționat și anumite considerații religioase, deși impactul masiv al teologiei solare nu devine vizibil decît ceva mai tîrziu (vezi *Corpus Hermeticum* XVI și *Imnul către Soare* al lui Iulian).

6. Plotin, a cărui teorie emanatistă se bazează în întregime pe o imagine solară (vezi *eklampsis*, *proodos*), adoptă atît ideea rolului afectiv al Soarelui (*Enn.* IV, 4, 31; compară rolul Soarelui în teoria aristotelică a nașterii; vezi *genesis*), cît și doctrina simpatiei cosmice. *Kosmos*-ul e un organism viu (*zoon*) ale cărui părți sînt inundate toate de sufletul universal (*psyche tou pantos*, vezi). Părțile interacționează nu datorită contactului dintre ele, ci datorită similitudinii lor (*homoiotes*; *Enn.* IV, 4, 32).

7. Acest din urmă considerent ridică pentru Plotin importanta problemă a contactului (*haphe*) ca o condiție necesară a acțiunii și pasiunii, precum și problema prezenței unui mediu (*metaxy*) în percepție. La prima dintre ele Aristotel răspunsese afirmativ, susținînd că orice mișcare (*kinesis*) presupune cu necesitate contactul (*Phys.* VII, 242b; VIII, 528a), cu toate că, desigur, acest lucru nu poate fi susținut

în cazul Primului Mișcător (vezi *kinoun* 9), care este imaterial și mișcă lucrurile „ca obiect al iubirii“ (*Meta.* 1072b). O posibilitate de a ocoli dificultatea apare în *De gen. et corr.* I, 323a, unde Aristotel vorbește despre cineva „atins de supărare“, dar *proton kinoun* pare într-adevăr să ofere un exemplu inatacabil de *actio in distans*. Cu privire la cel de-al doilea punct, Aristotel consideră că trebuie să existe un mediu între obiectul perceput și organul de simț aflat în funcție (*De an.* II, 419a). Plotin, în schimb, consecvent viziunii sale despre *sympatheia*, neagă necesitatea unui mediu al senzației (*Enn.* IV, 5).

8. *Sympatheia*, concepută în astfel de termeni, îi permite lui Plotin să rezolve anumite probleme înrudite — a providenței (*pronoia*), a astrologiei, a divinației (*mantike*) și a magiei. Transcendența divinității este păstrată în această teorie, deoarece providența sa se poate exercita indirect, prin interrelația dintre lucruri (*Enn.* IV, 8, 2), nici Sufletul Lumii, nici sufletele stelare neavînd nevoie de contact direct cu lucrurile pe care le afectează (aceeași idee, mai devreme, la Philon, *De migre. Abr.* 179–181); deliberarea (*proairesis*) este de asemenea exclusă (*Enn.* IV, 4, 31). Planetele, prin diversele lor mișcări, au o multitudine de efecte asupra lucrurilor; ele pot deopotrivă să producă (*poiesis*) și să prevestească (*semasia; Enn.* IV, 4, 34–35; compară *Enn.* II, 3, 7, unde este admisă divinația astrologică în contextul unui atac general asupra astrologiei; pentru legătura oamenilor individuali cu planetele individuale, vezi *ochema, ouranioi* 7). În felul acesta este pusă o bază teoretică pentru divinație (*mantike*, vezi), care constă în descifrarea unor asemenea prevestiri, abordare devenită demult curentă în cercurile stoice (vezi Cicero, *De div.* II, 14, 33). Plotin însă împinge raționamentul cu un pas mai înainte, susținînd posibilitatea manipulării și folosirii puterilor simpatetice ale lucrurilor; aceste activități magice nu au însă un caracter supranatural; ele nu sînt decît un exemplu în plus de *sympatheia*; iar înțeleptul, care preferă contemplația, se situează categoric deasupra lor (*Enn.* IV, 4, 40–44).

Succesorii lui Plotin au avut o atitudine întrucîtva diferită față de aceste puteri; vezi *dynamis* 6.

synagōgḗ: reunire, adunare

Tipul platonician de „inducție“ (pentru tipul mai normal de inducție, respectiv culegerea de cazuri individuale ducînd la un universal, vezi *epagoge*), care trebuie să preceadă o diviziune (*diairesis*) și care constituie o trecere în revistă a formelor (*eide*) specifice ce pot să alcătuiască un gen (*Phaidros* 265d, *Soph.* 253d). Un exemplu găsim în *Soph.* 226a, procesul fiind sugerat și în *Rep.* 533c–d și *Legile* 626d; vezi *diairesis.*

synaítion: cauză însoțitoare, condiție

Vezi *aition* 1.

synécheia: continuitate

Pentru continuitatea corpurilor fizice și problema *continuum*-ului, vezi *megethos*; pentru continuitatea lumii fizice, *sympatheia*, 3; pentru cea a lumii spirituale, *trias* 4.

sýnkrisis: agregare, asociere

Vezi *genesis* 6–8, 14; *holon* 8–9; *pathos* 3; *stoicheion* 7.

sýntheton: ceva compus, corp compozit

1. Problema *syntheton*-ului sau a corpului compozit este strîns legată, pe de o parte, de cea pe care o ridică *archai* și *stoicheia*, iar pe de alta, de cea ridicată de *genesis.* Soluția ei depinde de modul cum sînt identificate corpurile sau unitățile de bază din care iau naștere entitățile naturale mai complexe. Cercetarea ar trebui, așadar, să procedeze, logic, de la ultimele *archai* la corpurile primare perceptibile, adică *stoicheia*, apoi la gruparea acestora în *syntheta*, în fine la problema compoziției celui mai cuprinzător *syntheton*, *kosmos*-ul însuși (vezi *agenetos*).

2. Prin urmare, *syntheta* pot fi examinate la trei niveluri diferite: tradiționalele *stoicheia* înseși, în calitate de corpuri

compuse; corpurile naturale ca *syntheta*; și *kosmos*-ul ca *syntheton*. Iar privitor la fiecare din acestea se pun întrebările: „cum au apărut?"; „care este geneza lor?" și „ce constituie unitatea lor?".

Vezi, în ordine ascendentă, *arche, stoicheion, genesis*, iar pentru unitatea lor, *hen, hexis, holon, tonos.*

t

táxis: ordine, dispunere

Vezi *stoicheion.*

téchnē: meșteșug, iscusință, artă, știință aplicată

1. În general vorbind, Platon nu are o teorie despre *techne*. Cum se întîmplă adesea, un cuvînt care sfîrșește la Aristotel prin a fi un termen tehnic definit și delimitat cu grijă, la Platon este folosit încă într-un mod netehnic și popular. *Techne* era folosit de contemporanii lui Platon pentru a desemna orice iscusință în a face ceva, și, mai specific, un fel de competență profesională în opoziție cu abilitatea instinctivă (*physis*) sau cu simplul noroc (*tyche*). Tocmai în aceste sensuri folosește și Platon termenul (*Rep.* 381c; *Prot.* 312b, 317c); nicăieri nu se ostenește să dea o definiție exactă sau tehnică acestui cuvînt, a cărui accepțiune comună îi era pe deplin convenabilă.

2. *Techne* își face intrarea în discursul filozofic în dialogurile *Sofistul* și *Omul politic*. Aici Platon este preocupat să ajungă la o înțelegere a sofistului, respectiv a omului de stat cu ajutorul metodei dialectice (*dialektike*, vezi), care constă din procesele de reunire (*synagoge*, vezi) și diviziune (*diairesis*, vezi). Primul proces apare ilustrat cu parcimonie, în

schimb diviziunile sînt ramificate și, într-o anumită măsură, se suprapun. Îm ambele cazuri ele încep de la *techne* și, chiar dacă în *Pol.* 258b genul ce urmează a fi subdivizat este numit „cunoaștere" (*episteme*), din context rezultă clar că nu este vizată accepțiunea tehnică a acestui termen așa cum apare el, de pildă, în Analogia Liniei (vezi *episteme*), ci ceea ce mai înainte a fost desemnat prin *techne*.

3. Corelînd cele două dialoguri, constatăm că Platon împarte „artele" în achizitive (*Soph.* 219c–d), separative (unul din exemple fiind aici arta cathartică a lui Socrate; *ibid.* 226a–231b) și productive (*poietike*). Din „artele achizitive" sau „de luare în stăpînire" face parte dobîndirea de cunoștințe, ce pot fi, la rîndul lor, utilizate fie în scopuri practice (*praktike*, de exemplu, meșteșugul constructorului de case; în general, științele aplicate corespund cu *techne* aristotelică; *Pol.* 258d–e; de privit în contrast cu accepțiunea aristotelică a lui *praktike*, vezi), fie în scopuri teoretice (*gnostike; Pol., loc. cit.*; vezi *theoria* aristotelică). Aici Platon împarte mai departe „artele teoretice" în „directive" (*epitaktike*, de exemplu arta conducerii statului) și „critice" (*kritike*, *Pol.* 260b). Singurul exemplu dat de Platon pentru acestea din urmă este „calculul" (*logistike; Pol.* 259e), dar e de presupus că aceasta e rubrica în care ar intra și studiul filozofiei sau, cum ar prefera Platon să spună, al dialecticii.

4. „Artele practice" din *Omul politic* se suprapun, probabil, cu „artele productive" (*poietike*; definite în *Soph.* 219b, 265b). Produsele lor pot fi împărțite în produse ale meșteșugului divin (unii ar spune că sînt produse ale naturii, *physis*, Platon însă preferă explicația teistă, deoarece inteligența e un corelat al oricărei *techne*; *Soph.* 265d) și produse ale meșteșugului omenesc (*ibid.* 265e). Primul produce obiecte naturale, adică elementele și corpurile mai complexe ce provin din acestea; cel de-al doilea, obiecte fabricate (*praktike episteme* din *Omul politic*).

5. Aici însă se cere făcută încă o distincție extrem de importantă (*Soph.* 266a–d). Productivitatea omenească și deo-

potrivă cea divină sînt capabile să creeze atît originale cît și imagini (*eikones*) și tocmai corelativul epistemologic al acestei produceri de imagini apare drept cel mai de jos segment al Liniei din *Rep.* 509e. Numele generic folosit de Platon pentru producerea de imagini este cel de imitație (*mimesis*); manifestările divine ale acesteia, de exemplu umbrele, visele, mirajele sînt de mic interes sau lipsite de orice interes în acest context, în schimb *mimesis* umană constituie baza întregii estetici platoniciene. Vezi *mimesis.*

6. Așa cum o definește Aristotel (*Eth. Nich.* VI, 1140a), *techne* este o dispoziție (*hexis*) orientată spre producere (*poietike*) și nu spre acțiune (*praxis*). Ea se naște din experiența (*empeiria*) cazurilor individuale și trece de la experiență la *techne* atunci cînd din experiențele individuale se ajunge, prin generalizare (vezi *katholou*), la cunoașterea cauzelor: omul cu experiență știe cum, dar nu și de ce (*Meta.* 981a). *Techne* este, așadar, un tip de cunoaștere și poate fi predată altora (*ibid.* 981b). Ea este însoțită de rațiune adevărată, de *logos* (*Eth. Nich. loc. cit.*) și are drept scop *genesis*, ceea ce o diferențiază de cunoașterea pur teoretică (*theoria*, vezi), care se ocupă de ființă (*on*) și nu de devenire. Elementul rațional din *techne* o distinge pe aceasta și de *tyche* sau hazard sau noroc, un alt factor ce poate interveni în *genesis.* Tot așa, spre deosebire de *physis* (vezi; *Phys.* II, 199a), ea nu este un principiu intern al lui *genesis*, ci unul extern. În fine, diferă de *phronesis* (vezi; *Eth. Nich.* VI, 1140b) prin aceea că este productivă și nu practică; vezi, în același context, și *ergon.*

télos: împlinire, încheiere, scop

1. Deși avea antecedente evidente în noțiunea heraclitiană de foc ceresc care le cîrmuiește pe toate (fr. 64) și în modul cum folosește Anaxagora *nous*-ul (vezi 3), o idee clar definită de scop prezent în funcționarea *kosmos*-ului nu apare în gîndirea speculativă greacă înainte de Diogenes din Apollonia. În viziunea acestuia, *arche* a tuturor lucrurilor este *aer*-ul (fr. 4), care este deopotrivă suflet (cînd e încălzit) și inteligență

(*nous*; fr. 5; cf. *nous* 4), este divin și cîrmuiește toate lucrurile spre maximul bine (fr. 3), atributul din urmă sugerînd, pesemne, reînnoirile periodice din natură.

2. Socrate a fost extrem de interesat de motivul teleologic; el a examinat teoria despre *nous* a lui Anaxagora din acest punct de vedere (*Phaidon* 97d), dar aceasta i-a produs dezamăgire: era aceeași veche explicație mecanicistă a lucrurilor (*ibid.* 99a), unde, cum ar fi spus Platon, *synaitia* sînt luate drept *aitia* (vezi), apreciere căreia avea să i se alăture și Aristotel (*Meta.* 985a). Avem însă temeiuri să credem că Socrate a fost ceva mai satisfăcut de ideile lui Diogenes (vezi Xenofon, *Mem.* I, 4, 5–8). Punctul de vedere al lui Platon este același, mai cu seamă în preocupările sale pentru lumea vizibilă, din dialogurile mai tîrzii. În *Timaios* (47e) există un contrast general între lucrările datorate *nous*-ului și fenomenele ce survin potrivit necesității (*ananke*), iar în *Legile* (888e) aflăm că acestea din urmă sînt identificate cu acțiunile oarbe ale naturii (*physis*, vezi) și că primele se produc potrivit unui plan (*techne*). *Psyche* inițiază mișcarea, dar abia asocierea ei cu *nous*-ul garantează că mișcarea se va încadra într-o finalitate (*Legile* 897b).

3. La Aristotel intervine o schimbare radicală: pentru Platon *nous*-ul era factorul dominant în schema teleologică; pentru Aristotel, *nous*-ul acționează doar în sfera umană a lui *techne*, a proiectului rațional, și, de fapt, tot ce face artizanul este să imite *physis*, care, pe lîngă că este izvorul mișcării, își are propriul său scop (*telos*) (*Phys.* II, 198a, 199b): pe scurt, el este „cauza finală“ descrisă *ibid.* II, 194b. Doctrina teleologiei este fundamentală la Aristotel: ea apare în lucrările sale cele mai timpurii (vezi *Protrepticus*, fr. 11) și își află împlinirea în *Metafizica*. În diverse locuri se spune că *telos* este Binele (*Phys.* II, 195a; *Meta.* 1013b), iar în *Meta.* 1072b Binele suprem și deci cauza finală a întregului *kosmos* este Primul Mișcător, caracterizat drept *noesis noeseos* la 1074b (vezi *kinoun*, *nous*).

4. Elevul lui Aristotel, Theofrast, a avut, după cît se pare, unele dificultăți cu teleologia (Theofrast, *Metafizica*, IV, 14–15,

27) dar aceasta nu și-a pierdut niciodată locul său în filozofie, iar o dată cu teismul tot mai accentuat al școlilor mai tîrzii, s-a revigorat și interesul pentru ea; teleologia devine în acest context providență divină (*pronoia*, vezi).

Pentru rolul jucat de *telos* în analiza aristotelică a schimbării, vezi *ergon, energeia, entelecheia*; în teoriile neoplatoniciene ale emanației, *proodos.*

theíon: divin

1. Atributul de divin acordat ultimei *arche* este un loc comun în filozofia presocratică. Motivația pare a fi dublă: moștenirea animismului primitiv, cea mai vizibilă, pesemne, în orientarea lui Thales spre pan-vitalism (Aristotel, *De an.* I, 405a), și în spusa sa că „toate sînt pline cu zei“ (*ibid.* I, 411a; vezi Platon, *Legile* 899b și *physis*). Strîns legată de aceasta este identificarea vieții în funcție de prezența mișcării; singura excepție aci pare să fi fost Xenofan care, prin critica pe care a făcut-o antropomorfismului, a ajuns să nege Zeului său atributul mișcării (Diels, fr. 21A25), plasîndu-se prin aceasta în afara tradiției.

2. Ecuația *kinesis–theion* se centrează treptat asupra mișcării regulate și/sau circulare (vezi *aither, aphthartos, ouranioi*). Celălalt motiv apare explicit într-un fragment din Anaximandru (Aristotel, *Phys.* III, 203b), unde „Nelimitatul“ (*apeiron*, vezi) acestuia este numit *theion* „pentru că e nemuritor [*athanatos*] și nepieritor“. Aici principala caracteristică a zeilor homerici, nemurirea, este asociată direct cu o *arche* materială (vezi Diels, fr. 12A11, unde tensiunea epică a limbajului este și mai pronunțată). Aristotel mai spune (*Phys., loc. cit.*) că cei mai mulți „fiziologi“ numesc divin principiul (*arche*) lor primordial. Se pare că lucrurile stau într-adevăr așa și că procesul de de-divinizare a început o dată cu loviturile date de Parmenide vitalismului ființei (vezi *on*); dacă *genesis* și *kinesis* nu mai aparțin ființei, ele nu pot fi produse decît de o sursă din afară, „mișcătorul“ (*kinoun*), evident începînd de la Empedocle. Iar atunci cînd acestui

mişcător i-au fost atribuite inteligenţa (*nous*) şi scopul (*telos*, vezi), scena era pregătită pentru dispariţia lui *theion* şi apariţia lui *theos* în speculaţia filozofică; vezi *theos*.

theología, theologikḗ: 1) istorisiri despre zei, mit, 2) „prima filozofie", metafizică

1. Cuvîntul *theologia* apare pentru prima dată la Platon, şi este folosit atît de el (*Rep.* 379a), cît şi de Aristotel (*Meta.* 1000a, 1071b) pentru a desemna îndeletnicirea poeţilor care elaborau compuneri cosmogonice. Aristotel îndeosebi foloseşte termenul în contrast cu speculaţiile filozofice ale „fiziologilor" (*physikoi*) (de ex. *Meta.* 1075b); contrastul e, de altfel, paralel distincţiei dintre *mythos* şi *logos* (vezi ambele).

2. În *Meta.* 1026a apare o semnificaţie net distinctă. Aristotel vorbeşte aici de trei ştiinţe teoretice, cea de a treia avînd de-a face cu substanţele „separate" (pentru sensul acestui cuvînt, vezi *choriston*) şi fără *kinesis*; aceasta este „prima filozofie" sau *theologike*, numită aşa pentru faptul că astfel de substanţe formează tărîmul divinităţii (pentru o altă viziune despre obiectul lui *theologike* vezi *on*).

3. Mai tîrziu, sensul cuvîntului „teologie" s-a lărgit, cuprinzînd din nou în sfera sa orice fel de discurs despre zei, iar acest înţeles lărgit îl dă în vileag împărţirea teologiei în: „mitică, fizică şi politică", împărţire ce-şi are originea în stoicismul de mijloc (vezi Augustin, *De civ. Dei* VI, 5, care face referire la Varro; compară *ibid.* IV, 27 şi Eusebius, *Praep. Evang.* IV, 1).

theōría: privire, speculaţie, contemplare, viaţă contemplativă

După unii, idealul vieţii contemplative este o tradiţie ce datează de la Pitagora (vezi Cicero, *Tusc.* V, 3, 8–9 şi D.L. VIII, 8), dar autoritatea care ne spune asta este un academic tîrziu, astfel încît s-ar putea ca idealul să nu fie anterior lui Platon, care oferă în treacăt o schiţă a unei asemenea vieţi în *Theait.* 173c–175d şi identifică tipul suprem de activitate umană cu

contemplarea Binelui (*Rep.* 540a–c) și a Frumosului (*Symp.* 210b–212a). La Aristotel tema apare de timpuriu (*Protrepticus*, fr. 6) și capătă cea mai amplă dezvoltare în discuția despre viața contemplativă din *Eth. Nich.* X, 1177a–1179a. *Theoria* constituie la Aristotel principala activitate a Primului Mișcător (*Meta.* 1072b; vezi *nous* 10), iar la Plotin a sufletului (*Enn.* VI, 9, 8), dar într-o accepțiune mult mai largă decît a avut vreodată în vedere Aristotel (vezi *Enn.* III, 8, 2–7). Pentru Plotin, activitatea (*praxis*) este formă degradată a contemplației (vezi *physis*), dar tradiția neoplatoniciană mai tîrzie, probabil începînd cu Iamblichos (vezi *De myst.* II, 11) tinde să plaseze *theourgia* (vezi *mantike* 4–5) mai presus de *theoria*.

theós: zeu

1. Ca termen filozofic, „divinul“ (*theion*, vezi) e mult mai vechi decît ideea unui zeu personalizat. Mai mult chiar, la filozofi există o puternică notă de scepticism față de asemenea figuri antropomorfizate prezente în mitologia greacă (vezi *mythos*, bine cunoscuta șarjă critică a lui Xenofan [fr. 11, 16] și remarcile ironice a lui Platon din *Tim.* 40d–e). Filozofii, chiar și atunci cînd folosesc, cum e cazul cu Empedocle (vezi fr. 6), vechiul aparat mitologic, o fac doar pentru a-i reduce pe Olimpieni la forțe naturale. Drept cel mai vechi indiciu al unui zeu personalizat în analiza filozofică ar trebui, probabil, să considerăm identificarea, de către Anaxagora și Diogenes, a inteligenței (*nous*, vezi 3) ca forță motrice și sursă a finalității în cosmologie. *Nous*-ul era, firește, divin (*theion*), și dată fiind moștenirea milesiană a lui *psyche*, cu greu ar fi putut să fie altfel; ceea ce în mod evident îi lipsea pentru a fi o zeitate era transcendența (vezi Anaxagora, fr. 14; Diogenes, fr. 5).

2. Distincția netă operată de Platon între sensibil (*aistheton*) și inteligibil (*noeton*) a furnizat temeiuri pentru transcendență, dar în dialogurile timpurii el este încă prins în chingile negării parmenideene a lui *kinesis* la adevărata ființă (vezi *on*), astfel încît în peisajul static al *eide*-lor nu este loc pentru o divinitate dinamică. Teologia se afirmă masiv în dia-

logurile *Sofistul* și *Philebos*; în primul (248e–249b) atunci cînd se acordă sufletului și inteligenței un loc în domeniul celor ce există cu adevărat, iar în cel de-al doilea (26e–30d), cînd *nous*-ul cosmic este descris drept cauza eficientă a universului și este identificat cu Zeus. Acesta este în mod neîndoielnic *demiourgos*-ul (vezi) din *Timaios*, care, cînd e dezbrăcat de podoabele metaforice, reprezintă *nous*-ul cosmic, iar transcendența sa este considerabil limitată de dependența sa față de *eide* (vezi *nous*).

3. În spatele dialogului *Timaios* stă însă un alt motiv teologic: credința în divinitatea corpurilor cerești (vezi *ouranioi*). Aristotel stă încă sub influența lor în dialogurile sale, în schimb în tratatele lui apar numai două zeități, sau, mai bine zis, un Dumnezeu și o substanță divină: Primul Mișcător, așa cum e descris în *Meta.* 1072a–1073a, și *aither*-ul (vezi; vezi *aphthartos*) din *De coelo* I, 268b–270a. Existența ambelor este dedusă din *kinesis: aither*-ul este divin pentru că e etern (*De coelo* I, 286a), iar Primul Mișcător este Dumnezeu pentru că pune în mișcare fără a se mișca (*Meta.*, *loc. cit*; vezi *nous*).

4. Epicurienii nu sînt ateiști; ei admit existența zeilor, dar neagă că aceștia au creat lumea sau că o cîrmuiesc în chip providențial (D.L. X, 123–124, 139; Lucretius, *De rerum nat.* II, 646–651, V, 165–174, 1183–1197; pentru rolul ce revine visului în demonstrația epicuriană a existenței zeilor, vezi *oneiros*). Materialismul stoicilor tindea să împingă Zeul înapoi la nivelul unui *theion* milesian (vezi *SVF* I, 87), dar monismul lor nu era absolut, iar distincția ce o făceau între principiile active și pasive (vezi *paschein*) le permitea să identifice Zeul cu un fel de element creator, imanent, de unde definiția lui drept „foc creator“* (*pyr technikon*), *SVF* II, 1027; D.L. VII, 156. N-au lipsit nici anumite alte implicații, mai spiritualizate: Zeul este de asemenea *logos* (vezi) și *nous* (D.L. VII, 135; *SVF* I, 146). Cinicii au fost probabil prima școală filozofică în care s-a

* În versiunea românească a textului lui Diogene Laertios, „foc artist“. — *N. trad.*

folosit în mod sistematic exegeza alegorică (*allegoria*) pentru a împăca un monoteism derivat pe cale filozofică cu politeismul popular (vezi Antistene la *mythos*), iar în această privință, ca și în multe altele, ei au fost urmați de stoici. Este însă clar că principiul monist ducea la panteism, întocmai cum mișcarea paralelă la nivelul religiei populare ducea la henoteism și nu la monoteism autentic (vezi Seneca, *De benef.* IV, 7–8). Cel puțin Seneca trebuie exclus din panteismul stoic (*Ep.* 65, 12–14), eventual și Cleante, al cărui *Imn către Zeus* (= *SVF* I, 537) nu sună ca o scriere panteistă.

5. Mai mulți factori au determinat îndepărtarea de concepția unei divinități unificate; materialismul monist stoic a fost repudiat și transcendența platoniciană a fost reafirmată, de astă dată împreună cu ideea unei ierarhii de principii transcendente (vezi *hyperousia*, *hypostasis*). Dificultățile întîmpinate în legătură cu providența (*pronoia*) au dus și ele la o distincție între comandă și execuție și, drept urmare, la atribuirea atît a activităților creatoare (vezi *demiourgos*), cît și a celor providențiale ale Zeului, unui principiu secundar. „Zeitatea secundă“ este deja vizibilă la Philon, *De somn.* I, 227–229, *De cher.* 126–127, și în mod deosebit la Numenios (cf. Eusebius, *Praep. Evang.* XI, 17, 18, 22), ducînd finalmente la concepția despre *nous* a lui Plotin, *Enn.* V, 5, 3.

Pentru „cea de a treia zeitate“, vezi *psyche tou pantos*; pentru un alt mod de tratare a diferitelor versiuni ale Rațiunii cosmice, *nous*.

theourgía: producere de miracole, teurgie

Vezi *mantike* 4–5; *dynamis* 10–11.

thésis: așezare, statornicire, convenție (ca opusă naturii, *physis*)

În discuțiile stoice despre morală, termenul *thesis* înlocuiește în general pe cel de *nomos* (vezi) folosit de sofiști în distincția pe care o făceau între o morală bazată pe convenție și funcționarea unui univers fizic stăpînit de o natură (*physis*,

vezi) inalterabilă. Un alt aspect, discutat în mod deosebit de către stoici, al aceleiași polarități, a fost problema statutului filozofic al limbajului, în particular raportul dintre lucruri (*onta*) și numele lor (*onomata*); vezi *onoma*.

Problema poziției și a locului este discutată la *topos*; pentru *thesis* ca element al schimbării atomiste, vezi *genesis*; al senzației, *aisthesis*.

thymós: îndrăzneală, spirit, *animus*

Vezi *nous, psyche, kardia*.

ti ésti: ce este? ceitate, esență

Ceea ce răspunde la întrebarea „ce este?“, dezvăluind esența (*ousia*) unui lucru, adică oferind o definiție (*horos*) prin *genos* și *diaphora* (Aristotel, *Top*. VIII, 153a); vezi *ousia*.

tóde ti: acest ceva, individ

Pentru Aristotel, existentul individual concret; singularul ca opus universalului (*katholou*), *Meta*. 1003a; el este substanță (*ousia*) în sensul primar și cel mai deplin, *Cat*. 2a.

Vezi *ousia* și, pentru principiul individuației, *hyle*.

tónos: tensiune, încordare

Luînd ca punct de plecare un celebru aforism al lui Heraclit, care descrie *logos*-ul lumii ca fiind „o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc și la liră“ (fr. 51; vezi *logos* 1), stoicii au încercat să explice alcătuirea *kosmos*-ului și a lucrurilor din el prin ideea de tensiune în *pneuma* (vezi), principiul sufletului din ele (vezi *SVF* I, 514, unde *topos*-ul cosmic este identificat simbolic cu Hercule). Stările de tensiune din *pneuma* se disting între ele după niveluri. În lucrurile anorganice se află *hexis*, caracterizată printr-o „mișcare tonică“ (vezi *ibid*. II, 496) de un tip slab care nu face decît să circule prin respectiva ființă și să-i confere unitate (*ibid*. II, 458; vezi *hexis*). Nivelul imediat superior îl reprezintă *physis*, *tonos*-ul plantelor ale căror mișcări mai puternice se manifestă în

primul rînd prin capacitatea de creștere (*auxesis*; vezi *ibid.* II, 708–712). Urmează *psyche*, nivel ce aparține viețuitoarelor (*zoa*) caracterizate printr-o mișcare de reacție la stimuli cognitivi și deziderativi. La urmă vine *logos*-ul, cel mai puternic și mai pur *tonos* al lui *pneuma*, ce se exprimă prin capacitatea de mișcare autoindusă (vezi, în general, pentru aceste trepte, *ibid.* II, 458–462, iar pentru tipurile de mișcare, II, 989). Această doctrină, prezentă chiar și în Stoa timpurie, și-a găsit aplicația cea mai generală în teoria simpatiei cosmice a lui Poseidonios (vezi *sympatheia* 3).

tópos: loc

Presocraticii de pînă la atomiști asociau ființa cu întinderea spațială, astfel că pînă și *arithmos*-ul pitagoric are mărime (vezi Aristotel, *Meta.* 1080b, 1083b); această supoziție constituie ipoteza unuia din argumentele lui Zenon reproduse în *Phys.* IV, 209a: „dacă tot ceea ce există există într-un loc..." Interesul lui Platon pentru această problemă vizează mai degrabă spațiul (*chora*) în care are loc *genesis* (*Tim.* 52a–c), rol analog celui judecat de *hyle* la Aristotel, de unde reproșul acestuia că Platon identifică *chora* cu *hyle* (*Phys.* IV, 209b). Aristotel abordează chestiunea din perspectiva lui *kinesis*, pe fundalul căreia evoluează întreaga discuție despre *topos*, în *Phys.* IV, 208a–213a, și definește *topos*-ul (*ibid.* 212) drept „limita corpului care conține"; cum obiectele pot să-și schimbe locul, acesta este, evident, diferit de obiectele care se află în el (*ibid.* 208b).

Pentru teoria aristotelică a „locului natural", vezi *stoicheion*; privitor la problema „locului Formelor" (*topos eidon*), vezi *eidos* 17 și *noeton*.

triás: triadă, structură triadică

1. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale platonismului tîrziu o constituie prezența, în ceea ce acesta numea *hypostaseis* (vezi), a unei structuri triadice. Folosirea acesteia este de amploare destul de mică la Plotin, la care marea

triadă ipostatică formată de *Hen*, *Nous* și *Psyche tou pantos* (vezi fiecare) pare bazată mai degrabă pe considerații istorice de sincretism decît pe vreun principiu triadic *a priori*. *Enn*. V, 1, 7, de pildă, nu e aproape deloc schematizat, iar II, 9, 1 e doar cu ceva mai mult.

2. Același lucru e valabil pentru cealaltă mare triadă a lui Plotin: Ființă (*on*), Viață (*zoe*) și Intelect (*nous*). Ea își are temeiul în exegeza oferită de tradiția platoniciană a unui text celebru din *Soph*. 248e, unde Platon admite în cuprinsul a „ceea ce ființează în chip desăvîrșit" (*pantelos on*) mișcarea (*kinesis*), viața, sufletul și inteligența (*phronesis*). Oricare vor fi fost adevăratele motive și adevărata semnificație ale acestei radicale schimbări survenite în poziția lui Platon (vezi *kinesis* 6), ea a avut un incontestabil efect asupra succesorilor săi. Plotin o folosește din plin în respingerea materialismului stoicilor: ființa nu este un cadavru; ea este înzestrată cu viață și inteligență (*Enn*. IV, 7, 2; V, 4, 2).

3. Cel mai adesea însă, el folosește acest triplet în legătură cu structura și funcționarea *nous*-ului transcendent, și aici este vorba, probabil, de influența convergentă a unui alt text de prestigiu, de data asta din Aristotel, în care acesta caracterizează viața lui Dumnezeu drept *energeia* (vezi) unui *nous* (*Meta*. 1072b; privitor la motivele pentru care activitatea noetică îi este refuzată Unului plotinian, vezi *noeton* 4). Pentru Plotin, ființa, viața și inteligența sînt, toate, caracteristici ale *nous*-ului de la nivelul cosmic; acesta posedă o *energeia* internă care este viață și care întrunește în sine ființa și gîndirea (VI, 7, 13). Ea pare înrudită, de asemenea, cu o altă triadă, care apare formulată complet la Proclos. Viața este țîșnire în afară, o mișcare nedefinită (*aoristos*) de îndepărtare de sursă. Ea dobîndește un caracter definit prin întoarcerea înapoi la sursă; iar această întoarcere este *nous* (vezi *Enn*. II, 4, 5 și compară *apeiron* 3).

4. O cu totul altă priveliște ne întîmpină la Proclos. *On*, *zoe*, *nous* ocupă încă locuri proeminente, mai proeminente chiar decît la Plotin (vezi *Elem. theol*., prop. 101–103), dar acum sînt dominate de un principiu triadic avînd forța unei

legi ontologice: orice cauză (*aition*) își produce efectul (*aitiaton*) printr-un „termen mediu" (*meson*). Acest principiu aritmetic constituie, la rîndul său, un procedeu operațional al unei concepții și mai largi, care vede în lumea spirituală același tip de proces neîntrerupt care era propagat în mod concurent cu privire la lumea fizică (privitor la absența de întreruperi în *scala naturae*, vezi *sympatheia* 3). Aceste principii își află formularea explicită la Proclos (*op. cit.*, prop. 28) și probabil urcă în timp pînă la Iamblichos (vezi Proclos, *In Tim.* II, 313: Sallustius XXVIII, 31; privitor la continuitatea lumii spirituale la Plotin, vezi *Enn.* II, 9, 3).

5. Principiul structurii triadice are la Proclos aplicații multiple. Pe lîngă triada ființă-viață-intelect, mai apar cauză-putere-efect (pentru termenul mediu de aici, vezi *dynamis*), definit-nedefinit-amestec („triada din *Philebos*"; vezi *peras*, *apeiron*), rămînere-procesie-reîntoarcere (vezi *proodos*, *epistrophe*) și triada deosebit de caracteristică neparticipat (*amethekton*) — participat (*metechomenon*) — participant (*metechon*). Această din urmă triadă codifică și canonizează răspunsul final al platonismului tîrziu la dilema ipotetică parmenideană: dacă Unul, de unde Multiplul? Unul e neparticipat, dar el produce ceva ce este capabil de a fi participat (*metechomenon*; pentru rațiunile acestei produceri, vezi *proodos* 3), capabil deoarece *este* participat de o pluralitate de participanți (*metechonta*) (*Elem. theol.*, prop. 23). Cel de-al doilea termen, mediul din progresie, este superior participanților săi, deoarece de el depinde împlinirea lor (prop. 24). Aceeași propoziție enunță principiul în formă rezumativă: neparticipatul este unitate-înaintea-pluralității, participatul este unitate-în-pluralitate, adică unu și non-unu, în timp ce participanții sînt non-unu, dar unu cît privește sursa lor (vezi o schemă similară la *holon* 11).

týchē: noroc

Ca termen metafizic, *tyche* se subsumează rubricii generale de cauză accidentală (*symbebekos*), adică de cauză cu

efect neintenționat. Printre aceste cauze accidentale (care sînt cauze eficiente, *Phys.* II, 198a), Aristotel face distincție între cele unde nu există nici un fel de deliberare, *automaton* (spontaneitate), și cele unde există un anumit grad de alegere rațională (*proairesis*), în care caz vorbim de *tyche* (*Phys.* II, 197a–198a). Rolul de principiu cauzal jucat de *tyche* a exercitat cea mai puternică atracție asupra atomiștilor (vezi D.L. IX, 45; Aristotel, *Phys.* II, 196a), unde norocul este identificat cu un fel de necesitate oarbă (*ananke*) ce acționează fără o finalitate. Platon identifică în mod expres *tyche* cu necesitatea fizică atunci cînd critică teoriile fizice curente (*Legile* X, 889c). Punctul de vedere final al lui Aristotel despre *tyche* constă în a o separa pe aceasta de *ananke* materială și de a o face inferioară atît lui *nous* cît și lui *physis*, adică celor două cauze ce acționează cu scop (*telos*), *Phys.* II, 198a.

týpōsis: întipărire, impresie
Vezi *aisthesis, noesis.*

Z

zōḗ: viață

1. La milesieni viața era pusă pe același plan cu sufletul (*psyche*, vezi) și mișcarea (*kinesis*, vezi) — atitudine prefilozofică în sprijinul căreia nu se cereau dovezi, iar vitalismul dominant se observă clar la Thales (vezi Aristotel, *Meta.* 983b), ca și la Anaximene (Aëtios I, 3, 4) și, puțin mai tîrziu, la Diogenes din Apollonia (fr. 4, 5), care accentuează, amîndoi, prioritatea aerului în calitate de *arche*. Pe de altă parte, absența ei, după ce Parmenide negase ființei (*on*, vezi) schimbarea, este atestată de particulele atomiștilor, care posedă

masă și mișcare, dar nu și viață (vezi *kinesis* 4) și de necesitatea, resimțită de ceilalți filozofi post-parmenideeni, de a furniza o sursă externă a mișcării (vezi *kinoun* 1–2).

2. Dar, cu toate că viața a încetat de a mai fi ceva înnăscut lucrurilor, legătura ei cu sufletul a rămas constantă și tocmai pe ea se bazează demonstrația platoniciană a nemuririi sufletului (*Phaidon* 105d–107a). Postularea de către Platon a unui *eidos* al vieții nu este improbabilă dacă ne gîndim la legătura dintre *eide* și predicație (vezi *eidos* 11), și acesta pare într-adevăr a fi menționat în *Phaidon* 106d (deși remarca de aici s-ar putea să se refere la ceva imanent). Ceea ce e însă cu mult mai revoluționar este admiterea de către Platon, în *Soph.* 248e, în domeniul celor ce ființează în chip desăvîrșit, a tuturor indezirabilelor parmenideene — viața, sufletul, intelectul, schimbarea (vezi *psyche* 18, *kinesis* 6) — și interesul manifestat de el, în consecință, pentru „viețuitorul inteligibil" (vezi *zoon*).

3. Pentru Aristotel viața nu este transcendentă, ci imanentă, iar punctul lui de vedere este unul funcțional (vezi *ergon* 3, *psyche* 25). El definește *zoe* ca fiind capacitatea de hrănire prin sine, de creștere și micșorare de la sine (*De an.* II, 412a) și oferă (413a) criterii mai elaborate pentru determinarea existenței vieții: prezența intelectului (*nous*), a senzației (*aisthesis*), a mișcării și repausului în raport cu locul, a hrănirii, a micșorării și creșterii. Sediul ei se află în inimă (*De part. anim.* III, 665a; vezi *kardia* și compară *pneuma* 3).

Pentru analiza timpului prin prisma vieții, vezi *chronos*; pentru triada neoplatoniciană Ființă–Viață–Intelect, *trias*.

zṓon: viețuitor, animal

1. Deși la Anaximandru întîlnim ceva ce seamănă cu o teorie a generației spontanee (Diels, 12A10, 11, 30: pești produși de acțiunea soarelui asupra mîlului umed; oameni născuți din pești; privitor la primatul peștilor, compară Philon, *De opif.* 65–66), dintre presocratici cea mai completă zoogonie o are Empedocle (pasajul rezumativ din Aëtios V, 19, 5; fr. 57–62).

Zoogonia lui Platon este expusă în *Timaios*, unde animalele inferioare apar într-un mod consonant cu teoria sa anterioară privitoare la *palingenesia* (vezi; *Tim*. 91d–92c). Ceea ce la gînditori de dinaintea sa sînt schițe și remarci răzlețe, la Aristotel devine o știință, elaborată într-o serie de tratate și îndeosebi în *De generatione animalium*.

2. Un element al dezvoltărilor aristotelice este faimoasa *scala naturae*, o înlănțuire gradată a tuturor formelor de viață, prezentată în *Hist. anim*. 588b–589a (vezi *sympatheia* 3). La capătul de sus al șirului stă omul, pe care atît Platon (*Tim*. 90a–c), cît și Aristotel (*Pol*. 1253a–1332b) tind să-l separe de restul făpturilor însuflețite pe temeiul faptului că posedă o facultate rațională (*nous*) imaterială. Materialismul stoicilor timpurii tindea să estompeze această distincție, dar mai tîrziu o mișcare platonizantă dinăuntrul acestei școli a reseparat *nous* de *psyche* (vezi *noesis* 17), rezultatul acestei separări fiind distincțiile nete făcute între instinctele animale și rațiunea umană (Seneca, *Ep*. 121, 19–23) și, ca o consecință, absența moralității în atitudinea față de regnul animal sau în cadrul acestuia (Cicero, *De fin*. III, 67; Philon, *De opif*. 73).

3. Dar dacă exista o deosebire între material și spiritual care separa efectiv oamenii de fiare, între cele două regnuri exista și o legătură. Potrivit teoriei platoniciene despre *mimesis* (vezi), lumea sensibilă este un reflex (*eikon*) al celei spirituale. Lumea sensibilă nu este însă o simplă îngrămădire întîmplătoare de părți însuflețite; ea era văzută, chiar de la începuturile filozofiei grecești, ca un fel de întreg ordonat, ca un *kosmos* înzestrat cu mișcare și deci cu viață. Aceasta a fost viziunea primitivă a lui Anaximene (Aëtios I, 3, 4) și a primilor pitagorici (vezi Aristotel, *Phys*. IV, 213b), după cum avea să fie și viziunea lui Platon, care consideră *kosmos*-ul vizibil, cu toate ființele vii din el, drept un animal (*zoon*; *Tim*. 30b) cu suflet (vezi *psyche tou pantos*). Acesta, la rîndul său, are un model, un „viețuitor inteligibil" (*zoon noeton*) care cuprinde toate făpturile inteligibile (*ibid*. 30c–d). Cînd se apucă să descrie clasele paralele de *zoa* cuprinse în viețuitorul sensibil și în cel inteligibil, el menționează doar patru:

neamul ceresc al zeilor, făpturile înaripate, animalele acvatice și cele ce viețuiesc pe uscat (*ibid.* 39e–40a; o dată cu introducerea *aither*-ului [vezi], acesta devine cea de a cincea componentă a *kosmos*-ului în *Epinomis* 984b–c). În tradiția platoniciană mai tîrzie aceste viețuitoare inteligibile cresc și se înmulțesc. Philon, de exemplu, confruntat cu două descrieri ale creației din *Facerea*, are posibilitatea să le explice drept creația lumii sensibile și respectiv a celei inteligibile, nefiind defel descumpănit de perspectiva de a avea o „iarbă inteligibilă" alături de cea sensibilă (*De opif.* 129–130; *Leg. all.* I, 24). Plotin stăruie și el pe larg asupra congruenței dintre *zoa* inteligibile și cele sensibile (*Enn.* VI, 7, 8–12).

Privitor la lumea inteligibilă, vezi *kosmos noetos*; iar pentru conținutul acesteia, *noeton*; alte precizări despre *kosmos* ca organism viu, la articolele *sympatheia* și *holon*.

Indice român-grec

Numerele de referință nu trimit la numerotația paginilor, ci la cea a paragrafelor de la titlurile respective din text

dificultate, *aporia,* vezi problemă

dincolo, *ekei* lumea inteligibilă, *ekei*

discordie un mișcător la Empedocle, *kinoun* 2

dispoziție, *diathesis* în opoziție cu starea mai permanentă a sufletului, *hexis*

dispunere, *taxis* în alcătuirea corpurilor la atomiști, *stoicheion* 1

distingere, *diairesis, diaphora* ca element în alegerea morală, *proairesis*; vezi și diviziune, diferență specifică

divin, *theion* caracterul divin al milesianului *Urstoff, physis* 2, *theion* 1; legat de mișcare și de nemurire, *theion* 2; caracterul divin al universului, *kosmos* 2, 4; negat de Aristotel, *ibid.* 3; al corpurilor cerești, *ouranioi, passim*; sufletele divine la Proclos, *psyche* 35

divinație, *mantike* și filozofie, *mantike, passim*; negată de Xenofan, *oneiros* 3; și de sceptici, *ouranioi* 5; explicația originii ei la Platon, *oneiros* 4, *psyche* 17; baza ei teoretică la Plotin, *sympatheia* 8

diviziune, *diairesis* folosită în dialectica platoniciană, *diairesis* 1–2; în cea aristotelică, *ibid.* 4; folosirea diferențelor în versiunea platoniciană, *diaphora* 1–2; metoda exhaustivă la Speusip, *ibid.* 2; alegerea aristotelică a diferențelor, *ibid.* 3; diviziunea și definiția, *logos* 3; diviziunea noțiunilor în judecată, *noesis* 12, 15, 19; divizibilitatea genurilor și materia inteligibilă la Plotin, *hyle* 8; și cantitatea discretă, *plethos*; în *Sofistul* și *Omul politic, techne* 2–3

dorință, *epithymia, eros* locul și funcția la Platon, *psyche* 15, 17; alți filozofi îi restrîng sfera, *epithymia*; rațiunea comunică cu ea în vise, *oneiros* 4; îndreptată spre Primul Mișcător, *kinoun* 9; vezi năzuință și, pentru *eros*, iubire

dovadă, *apodeixis, pistis* primele principii ale demonstrației silogistice, *arche* 7; dovezi convingătoare, *pistis*

Termenii filozofiei grecești este un instrument de studiu riguros și temeinic care se adresează, potrivit autorului, unui cercetător „intermediar", adică nici începătorilor, nici specialiștilor în filozofia greacă.

Un lexic de peste o sută de cuvinte – concepte fundamentale ale filozofiei grecești, de la presocratici la postaristotelici – alcătuiește substanța cărții; lui i se adaugă un indice român-grec care facilitează consultarea lucrării. Termenii grecești sînt transliterați în latină, iar traducerea lor urmează cele mai noi traduceri românești din acest domeniu. Articolele lexicului (variind, ca lungime, între un sfert de pagină și cîteva pagini) explică originea și sensul / sensurile fiecărui termen, cu trimitere la textele filozofice care-l folosesc și la alți termeni din cuprinsul lucrării. În felul acesta poate fi urmărită evoluția fiecărui termen în parte, precum și contextul filozofic general în care s-a născut și a fost utilizat.

adiaphoron
agathón
aísthēsis
alḗtheia
anámnēsis
archḗ
arithmós
chrónos
daímōn
dóxa
eídos
entelécheia
enthousiasmós
epistḗmē
érōs
ḗthos
génesis
hēdonḗ
hypóthesis
kathársis
kínēsis
lógos
mímēsis
mýthos
nous
on
óneiros
páthos
philosophía
phýsis
psychḗ
stoicheíon
sympátheia
téchnē
theōría
theós
zōḗ
zōon

LEI 38.000

ISBN 973-28-0750-4

Pe copertă:
Vas atic, circa 490–480 î.Cr.